ФЕДОР КОЗЛОВ

История Сталинизма

Государственно-церковные отношения в 1917 – начале 1940-х гг. в национальных регионах СССР

(на примере республик Марий Эл, Мордовии и Чувашии)

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Произошедшая в конце 1917 г. смена власти в стране сопровождалась коренным изменением государственной политики во всех ее основных аспектах, в том числе государственно-конфессиональных отношений. Под ударом прежде всего оказалась Русская православная церковь – наиболее конкурентоспособный из всех существовавших в стране религиозных институтов. В данном издании автор на основе обширного архивного материала исследует взаимоотношения советского государства и Русской православной церкви на территории Чувашии, Мордовии и Марий Эл в 1917 – начале 1940-х гг. сквозь призму государственной религиозной политики. Издание ориентировано на специалистов, а также всех, кто интересуется историей Русской православной церкви. В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

- Федор Козлов
  -
  - Введение
  - Глава первая
    - 1.1. Атеистическая пропаганда первых лет советской власти (1917-1923 гг.)
    - 1.2. «Религиозный нэп» и антирелигиозная пропаганда
    - 1.3. «Антирелигиозный фронт» конца 1920-х – начала 1940-х гг.
  - Глава вторая
    - 2.1. Обновленческое движение в Русской православной церкви: становление и организационное оформление
    - 2.2. Внутрицерковная ситуация в 1920-е гг.
    - 2.3. «Декларация 1927 г.» митрополита Сергия и ее последствия
  - Глава третья
    - 3.1. Поземельные и имущественные отношения органов управления и Православной церкви в первые годы советской власти
    - 3.2. Голод 1921-1922 гг. и кампания по изъятию церковных ценностей
    - 3.3. Особенности государственно-церковных взаимоотношений в период «религиозного нэпа»
    - 3.4. РПЦ в условиях форсированной

модернизации советского общества конца 1920-х – начала 1940-х гг.
- Заключение
- Список сокращенных слов

- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7
  - 8
  - 9
  - 10

Федор Козлов
Государственно-церковные отношения в 1917 – начале 1940-х гг. в национальных регионах СССР (на примере республик Марий Эл, Мордовии и Чувашии)

Издание осуществлено при финансовой поддержке Еврейского музея и Центра толерантности

БЕЗБОЖНИК
СТЕННАЯ ГАЗЕТА — АНТИПАСХАЛЬНЫЙ ВЫПУСК 1929 г.
Издание Центрального Совета Союзов Безбожников СССР
ПАСХА—ВРЕДНЕЙШИЙ ДЛЯ ТРУДЯЩИХСЯ ПРАЗДНИК
В ПАСХАЛЬНУЮ НЕДЕЛЮ
СОЮЗ КРЕСТА И НАГАЙКИ

© Козлов Ф. Н., 2017
© Политическая энциклопедия, 2017

Федор Николаевич Козлов (род. в 1977 г. в г. Чебоксары Чувашской Республики) – кандидат исторических наук, заместитель директора по основной деятельности Государственного исторического архива Чувашской Республики.

Окончил исторический факультет Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова, аспирантуру при Научно-исследовательском институте гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия и докторантуру при Мордовском государственном университете им. Н. П. Огарева.

Сфера интересов – государственно-церковные отношения и социальные трансформации в советский период в национальных регионах Среднего Поволжья, история церковных расколов и разделений XX в., биографии представителей чувашского православного духовенства.

Автор более 100 научных работ, в том числе монографий: «Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х – 1920-е годы» (2014), «Трансформационные социально-стратификационные процессы на территории Чувашии в первой половине XX в.»

(2014, в соавторстве с Е. В. Касимовым), «Отделение Церкви от государства и школы от Церкви (по материалам Марийского края, Мордовии и Чувашии)» (2015), «Братья Турхан. Личности и время» (2017); сборников документов: «Обновленчество в Чувашии: история церковного раскола по документам Государственного исторического архива Чувашской Республики» (2016) и др.

Введение

Кардинальное реформирование общественно-политических и социокультурных основ развития нашей страны после 1991 г. привело к резкому возрастанию роли религиозного фактора как одного из ключевых элементов духовного обновления общества. Люди обратились к единственной устойчиво сохранявшейся институции. Наступил своеобразный «религиозный ренессанс». С учетом этого момента в условиях кризиса одной модели управления и связанных с ней ценностных ориентиров и объявления демократических свобод приоритетной целью общественного развития вырабатывалась новая, постсоветская модель государственной политики в отношении крупнейшей религиозной структуры – Русской православной церкви. Обе стороны продекларировали (Церковь – в решении Архиерейского собора 1992 г., государство – в Конституции 1993 г.) принцип взаимного уважения и невмешательства в дела друг друга[1]. Государственно-церковные отношения стали неотъемлемой частью процесса формирования гражданского общества в Российской Федерации, и от баланса сил и интересов сторон зависит внутренняя стабильность страны. Научная значимость изучения ранее использовавшихся практик выстраивания государственно-церковных отношений обусловлена потребностью в адекватном анализе исторического опыта для выработки современной модели взаимоотношений государства и религиозных объединений.

Учитывая обозначенную научную и общественно-политическую актуальность темы, *объектом* исследования выступают государственно-церковные отношения, а его *предметом* – взаимоотношения Советского государства и Русской православной церкви на территории Чувашии, Мордовии и Марий Эл в 1917 – начале 1940-х гг., рассмотренные сквозь призму основных аспектов осуществления государственной религиозной политики.

Хронологические границы (1917 г. – начало 1940-х гг.) обусловлены относительной целостностью изучаемого периода. Нижняя граница является рубежом, отделившим так называемую «синодальную» эпоху от последующей истории Русской православной церкви. Государство, ранее выступавшее ее покровителем, в годы советской власти ставило целью минимизировать, а затем и добиться полного уничтожения влияния Церкви на общество. Эта стратегическая цель оставалась неизменной, но под влиянием внешних и внутренних факторов в

начале 1940-х гг. произошла коррекция государственной конфессиональной политики.

В отдельных случаях для сравнительных характеристик и объяснения причинно-следственных связей привлекались материалы более раннего периода истории (второй половины XIX – начала XX вв.).

Территориальные рамки исследования охватывают часть Среднего Поволжья, определенную границами современных республик Марий Эл, Мордовии и Чувашии с учетом всех происходивших в 1917 -начале 1940-х гг. административных изменений. До образования национальных автономий указанная территория входила в состав Вятской (Уржумский и Яранский уезды), Казанской (Казанский, Козьмодемьянский, Тетюшский, Царевококшайский, Цивильский, Чебоксарский и Ядринский уезды), Нижегородской (Васильсурский, Лукояновский и Сергачский уезды), Пензенской (Инсарский, Краснослободский, Саранский и Наровчатский уезды), Симбирской (Алатырский, Ардатовский, Буинский, Карсунский и Курмышский уезды) и Тамбовской (Темниковский и Спасский уезды) губерний.

Выбранные для сравнительной характеристики регионы являются национальными образованиями, относительно близкими по социально-экономическому и общественно-политическому развитию с преимущественно православной конфессиональной структурой. Вместе с тем данные регионы демонстрируют различную динамику национально-государственного строительства в рассматриваемый нами хронологический период, что формирует определенную специфику государственно-церковного взаимодействия. В отдельных случаях для более полного освещения проблемы привлекались материалы марийской, мордовской и чувашской этнотерриториальных групп других субъектов Поволжско-Уральского региона.

Анализ опубликованных исследований как по общим вопросам гражданской и церковной истории, так и по истории взаимоотношений между государством и РПЦ в 1917 – начале 1940-х гг. позволяет, во-первых, обозначить несколько самостоятельных направлений и, во-вторых, выделить отдельные историографические периоды. В плане первого обособляются светская отечественная и зарубежная историография и церковно-исторические работы. При происходящем в настоящее время сближении их подходов сохраняется различие в целевой ориентированности и методологической базе. В качестве этапов развития исторической мысли считаем возможным вычленить два: первый охватывает конец 1910-х – середину 1980-х гг.,

второй – вторую половину 1980-х гг. по настоящее время.

Основные «советские» трактовки государственно-церковных взаимоотношений сложились уже на рубеже второго и третьего десятилетий XX в., когда «партийно» обусловленный подход заставлял отечественных историков рассматривать проблему не с собственно научных позиций, а как идеологически политизированную. Поэтому первые работы отличает, как правило, негативное отношение к религии в целом и православию в частности. В силу такого принципа история государственно-церковных отношений изучалась преимущественно с точки зрения «встраивания» РПЦ в новую систему государственного устройства с особым вниманием к противодействию со стороны Церкви к проводимым преобразованиям, при этом государственная конфессиональная политика оказывалась практически вне критики. Что характерно, труды основоположников советской историографии одновременно являются и источниками по изучаемой проблематике, т. к. их авторы были непосредственными участниками процесса формирования нового вектора государственно-партийной политики[2].

Работы второй половины 1920-1940-х гг. в основном отличает ориентация на «разоблачение классовой чуждости религии» как на главную исследовательскую цель. Подобная установка предопределила, с одной стороны, сосредоточенность на преимущественном освещении антисоветской деятельности Церкви и успехах атеистической пропаганды, с другой стороны – преобладание публицистической, агитационной стилистики при отсутствии серьезного научного анализа. Причем одной из важных черт была узость источниковой базы, когда в качестве источников приоритетно выступали советские законодательные акты, труды партийных и советских лидеров, материалы периодики и личные наблюдения, тем более что со второй половины 1930-х гг. многие историки, по существу, превратились в комментаторов «Краткого курса истории ВКП(б)»[3]. На общем фоне благодаря значительному фактическому материалу и попыткам обобщения резко выделяется подготовленное Н. М. Маториным фундаментальное исследование религиозного состояния народов Поволжья[4]. К этому же периоду относится и первая попытка систематизации правового материала по проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства[5].

Основные советские концептуальные тенденции нашли отражение в региональной научно-исторической мысли. Как особенность чувашской историографии этого времени следует

отметить появление уже в начале 1920-х гг. переводов на чувашский язык ряда атеистических произведений столичных авторов[6] и выпуск на родном языке агитационно-пропагандистских брошюр чувашских историков-марксистов[7]. В начале 1930-х гг. были предприняты первые попытки систематизировать имеющийся марийский, мордовский и чувашский фактический материал, причем часть этих наработок оказалась востребована и в новейшее время[8]. К этому же периоду относится и довольно распространенное явление: выпуск работ юбилейного характера, где атеистическая пропаганда, ликвидация культовых объектов и т. п. вопросы являлись составной частью общей тенденции представлять успехи социалистического строительства[9].

После смерти И. В. Сталина идеологическое давление на историческую науку несколько ослабло, что естественным образом сказалось на состоянии исследовательской деятельности: сокращалось количество агитационно-пропагандистских работ и, напротив, наблюдался рост числа собственно научно-исследовательских трудов. В поле зрения ученых попадают различные аспекты государственно-церковных отношений: реализация первых декретов советской власти, изъятие церковных ценностей в связи с голодом 1921-1922 гг., партийная политика и деятельность общественных организаций (прежде всего Союза воинствующих безбожников) в области атеистической работы, эволюция ее форм и методов[10]. Кроме того, впервые появляются исследования, посвященные собственно церковной жизни: в фокусе внимания Н. С. Гордиенко, И. Я. Трифонова, П. К. Курочкина, А. К. Козыревой и др. оказываются Церковный собор 1917-1918 гг., внутрицерковная борьба 1920-х гг. и история обновленческого раскола и др.[11]

В марийской, мордовской и чувашской историографии тема государственно-церковных отношений как самостоятельная в данный период не выделялась, будучи включенной как составная часть в рассмотрение других вопросов. Так, вопрос отделения Церкви от государства и школы от Церкви анализировался в рамках изучения общего развития образования в регионах[12], конфликтная ситуация первых лет нового строя рассматривалась в обзорах, посвященных установлению советской власти на территории национальных уездов[13], «контрреволюционная» роль духовенства в период изъятия церковных ценностей нашла отражение в общих обзорах борьбы с голодом 1921-1922 гг.[14] Много внимания уделялось анализу атеистической работы, причем как общей ее характеристике[15], так и выделению и оценке, например, гендерного аспекта[16] или развития

антирелигиозных литературных жанров (сатиры и пр.)[17]. По-прежнему имело место издание юбилейных выпусков, в которых также отводилось существенное место достижениям на «безбожном» фронте[18]. В 1960-е гг. вопросы государственно-церковных отношений являлись неотъемлемой частью обобщающих работ по истории национальных регионов, а также местных партийных и комсомольских организаций[19]. Литературу этого периода уже следует с полным на то основанием относить к научно-исследовательской; именно в этот период был заложен тот фундамент, на который в последующие годы опирались новые поколения историков.

С конца 1970-х гг. отечественную историографию характеризуют две тенденции: увеличение числа исследований на региональном материале и отход – при общем сохранении курса – от жестких догматических норм прежних лет. Конечно, элемент изначальной заданности трактовок оставался превалирующим и в новых исследованиях, зато произошло существенное расширение источниковой базы за счет включения в научный оборот крупных комплексов архивных материалов, в т. ч. партийных. Формированию более целостной картины государственно-церковных отношений способствовали и тематические региональные исследования: в 1970-е – начале 1980-х гг. были подготовлены диссертации по истории «религии и атеизма» по материалам Центральной России, Сибири и Забайкалья[20].

Региональная историография также характеризуется изменением в лучшую сторону качественной и количественной сторон исследовательских работ. В фокус внимания ученых, помимо продолжающихся от прежних этапов тем (общая история региона с рассмотрением в соответствующих параграфах и вопросов государственной конфессиональной политики[21], атеистическое воспитание населения[22], история партийных и комсомольских организаций[23]), попали вопросы становления собственных наций и формирования национальной интеллигенции с экскурсом в оценку места и роли духовного сословия[24], изучение некоторых филологических (фольклорных, литературоведческих) вопросов антирелигиозной работы[25], отражение антирелигиозной составляющей творчества выдающихся представителей национальной литературы[26].

Состоявшаяся в апреле 1988 г. встреча Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева с Патриархом Пименом может быть названа пограничьем двух крупных этапов в развитии отечественной историографии государственно-церковных отношений. Религия впервые в советский период стала рассматриваться не как враждебный институт, а как некий

социокультурный феномен[27]. Сказалось это и в области научных исследований. Увидевшие свет в конце 1980-х -начале 1990-х гг. работы отличались более уравновешенным, а то и критическим по отношению к государственной линии подходом со стороны историков. В фокусе внимания оказались отдельные методологические аспекты советской церковной политики, в том числе была высказана мысль и об отсутствии у советских и партийных лидеров единой линии в религиозном вопросе[28].

На региональный уровень появление новых тенденций отечественной историографии в конце 1980-х гг. особого влияния не оказало. Работы местных ученых (Н. Е. Адушкина, В. А. Балашова и др.) по-прежнему носили более комплексный характер, без вычленения религиозного компонента и государственно-церковных отношений в качестве самостоятельного объекта изучения[29].

«Архивная революция» 1990-х гг. привела к открытости и вовлечению в научный оборот огромного пласта ранее не доступных источников и активизировала научную деятельность, позволяя ученым рассматривать различные аспекты государственно-церковных отношений, в т. ч. и ранее неизучавшиеся отечественной историографией. За два истекших десятилетия сформировался новый взгляд на советскую конфессиональную политику. Появились обобщающие труды А. Н. Кашеварова, М. В. Шкаровского, О. Ю. Васильевой, М. Ю. Крапивина, И. А. Курляндского, А. А. Слезина и др.[30] Детальной проработке подверглись проблемы внедрения атеизма в народное сознание[31], изменения уклада повседневной жизни[32], реформирования образовательного процесса[33], кампании по вскрытию мощей[34], изъятия церковных ценностей[35], обновленческого и иных расколов[36], репрессивной политики в отношении духовенства и верующих[37] и др. Появились отдельные биографические исследования[38]. Со стороны профессиональных историков внимание стало уделяться не только изучению собственно государственно-церковных отношений, но и источниковедческим и историографическим вопросам[39].

Одним из проявлений либерализации исторической науки в 19902000-е гг. стал выход разнонаправленных трудов. Авторы одних преследовали цель «разоблачения большевизма». Показательны в этом отношении работы Д. А. Волкогонова, А. Н. Яковлева и А. Арутюнова, в которых при недостаточном внимании к источниковедческому обоснованию тезисов делаются громкие заявления о «патологическом мракобесии» лидеров СССР[40]. Другие, напротив, прикладывали усилия к «отбеливанию» советской конфессиональной политики и ее идеологов. Так, в

конце 1990-х гг. в ряде периодических изданий появились публикации документов, «свидетельствующие» чуть ли не о кардинальном повороте И. В. Сталина в сторону религии в конце 1930-х гг. Позднее указанные документы легли в основу утверждений целого ряда просталински настроенных авторов[41], что вызвало острую критику со стороны профессионального сообщества[42].

В марийской, мордовской и чувашской исторической науке период 1990-х – начала 2010-х гг. также отмечен активизацией исследовательской деятельности, причем с середины 1990-х гг. отдельные стороны государственно-церковных отношений становятся и самостоятельным объектом изучения. Сравнивая региональную историографию, необходимо отметить, что более активно религиозная (в широком понимании этого термина) проблематика разрабатывается мордовскими учеными. Усилиями последних к настоящему времени создана целостная картина эволюции религиозных представлений мордвы от языческих до христианских традиций[43], дано историкофилософское, этнологическое и культурологическое осмысление места Православия в мордовском крае[44], показана роль духовенства в культурно-просветительской деятельности земств[45], проанализированы отдельные аспекты государственной церковной политики через призму развития образования[46] и в период коллективизации[47] и отдельные моменты репрессивной политики в отношении духовенства и верующих[48], отражена конкретно-монастырская история на примере обители Серафима Саровского[49], подготовлены развернутые биографические исследования по отдельным персоналиям духовных лиц и мартирологи репрессированного духовенства[50], предприняты попытки обобщения отдельных эпизодов экономического подавления РПЦ (изъятие церковных ценностей)[51], рассмотрены межконфессиональные отношения на современном этапе с экскурсами в прошлое[52]. Кроме того, продолжается изучение отдельных сторон государственно-церковных отношений и в рамках общих исследований истории мордовского этноса[53].

В Чувашии изучение проблематики государственно-церковных отношений в советский период находится на периферии исследовательских интересов, потому и количество работ в отличие от вышеохарактеризованной мордовской историографии относительно невелико. Краткий обзор включен в курс «Истории Чувашии новейшего времени. 1917-1945»[54]. Вопрос об отношении населения к вероисповедной политике советских органов управления затрагивается в работах Е. В. Касимова и В. В. Орлова по истории крестьянства[55]. Через призму национальной

политики и деятельности национальных отделов Наркомнаца затрагивает интересующий нас аспект Е.К. Минеева[56]. Вопросы христианского просвещения, влияния ислама и этноконфессиональных процессов в последней четверти XVIII - начале XX вв. изучаются Л. А. Таймасовым[57]. Тема политических репрессий в отношении духовенства и верующих является составной частью общего изучения репрессий 1920-1930-х гг. В. Г. Харитоновой и Л. А. Ефимовым[58]. Фрагментарный анализ работы Комиссии по изъятию церковных ценностей проведен А. И. Мордвиновой[59]. Систематизированные справочные издания о приходских и монастырских храмах подготовлены Л. Ю. Браславским, из-под пера которого вышли и труды по истории неправославных конфессий и сект[60]. Следует отметить и появление биографических работ, посвященных местным деятелям Русской православной церкви[61]. Собственно проблематику государственно-церковных отношений в период 1917 -начала 1940-х гг. рассматривают А. Г. Берман (причем данного исследователя интересуют, прежде всего, раскольнические и сектантские направления)[62] и автор настоящего исследования[63].

Вместе с тем отличительной особенностью чувашской историографии следует назвать выход за последние десятилетия огромного количества краеведческих работ, посвященных истории «малой родины», в числе рассматриваемых которыми вопросов: история храмов, церковная жизнь, репрессии в отношении отдельных персоналий духовенства и др.[64] Будучи внимательными к повседневным мелочам, их авторы вводят в научный оборот комплексы сведений из так называемой «устной истории», не находящие иной раз отражения в официальных документах. Это обогащает наше представление о проблеме, расширяет источниковую базу. Однако большинство таких работ характеризуется слабой научно-исследовательской подготовкой авторов и, как результат, наличием множества неточностей и ошибок.

Схожим образом складывается развитие историографии в Республике Марий Эл. Здесь, как и в Чувашии, невелико число исследователей, профессионально занимающихся историей государственно-церковных отношений. Усилиями Н. С. Попова разработаны некоторые вопросы организации жизни марийских приходов Вятской и Казанской епархий в 1920-1930-е гг.[65] Изъятие церковных ценностей в связи с голодом 1921-1922 гг. и государственно-церковные отношения в годы коллективизации оказывались в фокусе внимания А. А. Иванова, З. Н. Одинцовой и И. Ф. Ялтаева[66]. Этапы закрытия и разрушения церквей в XX в.

освещены в публикациях Э. Б. Абызовой,

В. В. Бажина, С. В. Старикова и О. Г. Левенштейна[67]. Анализ практики существования приходских общин в условиях ужесточения советского законодательства о культах на примере конкретного марийского села дан Е. П. Стариковой[68]. Гонениям на Церковь и разрушению храмов в Марийской автономной области в довоенные годы посвящены публикации В. Г. Вострикова[69]. Основное же внимание уделяется персоналиям священнослужителей. Историографическая ситуация в Республике Марий Эл в этом плане в сравнении с Мордовией и Чувашией может быть охарактеризована как наиболее активно развивающаяся и наиболее востребованная. Усилиями в первую очередь Ю. В. Ерошкина, а также некоторых других авторов подготовлено более трех десятков научных статей и публицистических очерков о подвергшихся преследованиям за веру лицах духовного звания[70]. Особо следует отметить внимание марийских исследователей к изучению феномена сохранения сильного влияния традиционной религии мари и отношению Русской православной церкви к этому фактору национального развития[71].

В церковной историографии (под которой нами понимаются все материалы, вышедшие из духовной среды, в т. ч. обновленческой и истинно православной), на наш взгляд, также следует ввести разделение на историографию советского периода, труды священников-эмигрантов и современную историографию. Особенностью церковной историографии советского периода являются два момента. Первый связан с тематикой исследований, ориентированной прежде всего на изучение истории расколов и их последствий. При этом важно обратить внимание, что авторы отдельных публикаций в официальном «Журнале Московской Патриархии» за вторую половину 1960-х гг. высказывали сомнения в сугубо отрицательном значении обновленчества для развития Церкви и даже говорили о необходимости использовать опыт этого движения в формировании позиции Церкви по отношению к социальным революциям[72]. Второй момент обусловлен отношением со стороны органов государственного управления и выражается в опубликованности или сохранении подготовленных текстов в машинописной версии[73].

Общие принципы изложения, подходы к оценкам событий позволяют объединить труды священников-эмигрантов в одну группу вне зависимости от места их написания. Эти работы в силу недоступности для авторов основного массива документов далеко не исчерпывают всего имеющегося информационного потенциала, однако крайне важны фактологической

составляющей и личностными оценками происходившего. Так, идеализированное представление об обновленчестве, его близость к социалистическим идеям показана бывшим обновленческим диаконом А. Левитиным[74]. Другие авторы, напротив, оценивали обновленчество негативно, практически не видя в этом движении ничего конструктивного для истории Русского православия[75]. Еще один церковный диссидент, Л. Регельсон, дал умеренную критику излишне компромиссной, с его точки зрения, позиции заместителя местоблюстителя Патриаршего престола митрополита Сергия в отношениях с советской властью[76].

В современной церковной историографии круг изучаемых вопросов существенно расширен. В качестве ключевых тем исследований можно назвать следующие направления: общая история Церкви[77], биографические труды[78], изучение причин и последствий расколов и разделений[79], количественный анализ репрессий и прославление новомучеников[80]. При этом наряду со взвешенными, научными оценками встречаются эмоционально-окрашенные, основанные на категорическом неприятии любого инакомыслия. Показательно в этом плане сочинение священника Даниила Сысоева «Катакомбный раскол», где все «отколовшиеся» после появления Декларации митрополита Сергия (Страгородского) характеризуются эпитетами от «схизматиков», «раскольников» вплоть до «нехристиан»[81]. Региональная церковная историография на современном этапе находится еще на стадии своего становления. Главная тематика местных исследований – репрессивная политика и подготовка биографических описаний[82]. Несмотря на наличие в национальных регионах духовных образовательных учреждений (семинарий), только в Республике Марий Эл силами митрополии организуются служащие площадкой для обсуждения проблемных вопросов ежегодные научно-богословские чтения. Йошкар-Олинской епархией изданы и научно-популярные книги по истории отдельных церквей, в которых характеристика государственно-церковных отношений дана на примере конкретных храмов и церковных приходов[83].

Определенная роль в изучении государственно-церковных отношений в СССР принадлежит зарубежным исследователям, причем целесообразно выделить труды русских эмигрантов и их потомков и собственно зарубежную историографию. Первые отличает преимущественно эмоционально-публицистический подход с приоритетной тематикой исследований гонений на верующих. Показательной в этом плане является работа С. П. Мельгунова «Красный террор в России»[84]. Вместе с тем отдельные

работы общего характера созданы в классическом исследовательском русле. Так, без эмоционального ажиотажа проблематика государственно-церковных отношений и анализ внутрицерковной жизни в Советской России (обновленческий раскол, действия митрополита Сергия (Страгородского)) даны П. Н. Милюковым на фоне изучения истории русской культуры[85]. Труды эмигрантов во втором и третьем поколении являются более взвешенными и многофакторными. Из их числа одними из самых значимых остаются работы канадского историка Д. В. Поспеловского, создавшего широкую картину государственно-церковных отношений в СССР[86].

Работы зарубежных советологов можно разделить на две крупные группы: философско-политологические и исторические. В первых преобладало концептуальное осмысление феномена «государственного атеизма» с признанием идеологической несовместимости марксизма-ленинизма с христианством, законодательного ущемления прав верующих и преследований за религиозные убеждения[87]. Собственно исторические работы фокусировались на разных аспектах государственной конфессиональной политики, но объединяющим их фактором следует назвать актуализацию пограничных ситуаций – обострения государственно-церковных или внутрицерковных отношений. Поэтому основное внимание французских, английских, итальянских, американских и др. русистов обращено к изучению поворотных событий: первые декреты Советской власти, культура советских праздников, изъятие церковных ценностей, расколы, волна связанных с коллективизацией репрессий, влияние Великой Отечественной войны и др.[88]

Проведенный историографический анализ показал, что проблема взаимоотношений Советского государства и Русской православной церкви в 1917 – начале 1940-х гг. на материалах Марий Эл, Мордовии и Чувашии в плане их сопоставительной характеристики не изучена, несмотря на наличие отдельных региональных работ, авторы которых рассмотрели конкретные аспекты этого взаимодействия.

Исходя из анализа историографии, в данной работе мы поставили цель провести комплексное изучение взаимоотношений Советского государства и Русской православной церкви на территории Марийского края, Мордовии и Чувашии в 1917 – начале 1940-х гг.

Избранная для изучения тема имеет многоплановый характер. Поэтому ее разработка основывается на изучении обширного комплекса архивных и опубликованных источников, которые по степени значимости и содержательной наполненности

могут быть подразделены на определенные группы.

Основу исследования составили документы и материалы 16 федеральных и региональных архивов.

В трех федеральных архивах: Государственном архиве Российской Федерации (ГА РФ), Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) и Российском государственном историческом архиве (РГИА) – были изучены документы государственных институтов власти, общественных организаций и церковных структур.

Из числа последних с точки зрения настоящего исследования наибольшую важность представляют документы Канцелярии Патриарха Тихона и Священного Синода и материалы заседаний Священного Собора Православной Российской Церкви (РГИА. Ф-831; Ф-833). Изучение данного комплекса документов позволило показать, как складывалиось отношение Православной церкви к мероприятиям новой власти, состояние самой Церкви в предреволюционный период и в первые годы существования Советской России, в том числе выявить число жертв «красного террора» по церковным источникам, позиции духовенства и делегатов от мирян по первым законодательным инициативам большевиков относительно формирования новой государственной конфессиональной политики (отделение Церкви от государства, прекращение преподавания в школах Закона Божьего и т. п.), появление в некоторых епархиях различных «реформаторских» идей и «свободное плавание» отдельных архиереев, обновленческое движение и векторальные направления внутренней политики Патриаршей Церкви.

Из государственных структур для нашей проблематики наибольший интерес представляли те органы, которые в той или иной степени участвовали в формировании и реализации государственной конфессиональной политики. В ГА РФ были проанализированы законодательные и иные нормативно-правовые акты, циркулярные и протокольные материалы, планово-отчетная документация и переписка из четырех фондов: ВЦИК, Министерства юстиции РСФСР, Отдела по просвещению национальных меньшинств Наркомата просвещения РСФСР и Постоянной центральной комиссии по вопросам культов (Ф. А-296; Ф. А-353; Ф. Р-1235; Ф. Р-5263). Изучение документов названных фондов способствовало пониманию правовой основы формирования государственной конфессиональной политики, ключевых ее направлений, практических мер по реализации декретов советской власти и их увязки с конкретной ситуацией в стране (например, произошедшее сближение с некоторой частью духовенства при проведении кампании по изъятию церковных

ценностей или влияние обострения государственно-церковных отношений на колхозное строительство). Особый интерес представляли материалы о создании и деятельности в аппарате государственного управления специальных органов, уполномоченных на проведение государственной конфессиональной политики.

Представление о «партийной» линии в формировании государственно-церковных отношений в 1920-1930-е гг. помогли сформировать протокольные материалы и циркулярные указания Политбюро ЦК РКП(б) из соответствующего фонда РГАСПИ (Ф-17). Круг рассматривавшихся на заседаниях данного органа вопросов касался практически всех сторон государственной конфессиональной политики. В результате изучения данных документов удалось сформировать представление о взятых «на карандаш» высшим партийным руководством наиболее острых вопросах государственно-церковного взаимодействия и принятых решениях. Обращение к указанному комплексу документов позволило понять некоторые причины происходивших векторальных изменений в характере антирелигиозной работы и механизма применения репрессивной машины, политики временного сотрудничества с отдельными группами внутри РПЦ и сектантскими движениями.

Среди материалов фонда Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР (ГА РФ. Ф. Р-5407) нас прежде всего интересовали дела из оп. 2, в которой отложились документы редакции газеты «Безбожник» за 1922-1931 гг. Деятельность собственно ЦС СВБ СССР, документы которого составили оп. 1. названного фонда, с одной стороны, служила предметом внимания уже в советский период и достаточно хорошо освещена в целом ряде публикаций, с другой – практически все основные циркулярные указания этого органа представлены в аналогичных фондах региональных структур (см. характеристику ниже). Из собранных в оп. 2. материалов наиболее актуальными оказались публицистические сведения с мест (корреспонденции в редакцию) об «антисоветской» деятельности духовенства.

Материалы личных фондов партийных и государственных деятелей (РГАСПИ. Ф-89. Личный фонд Е. М. Ярославского; Ф-558. Личный фонд И. В. Сталина (Джугашвили)) дали нам возможность оценить личностные подходы руководителей страны к проблеме государственно-церковных отношений. Преимущественно изучались материалы служебной деятельности и эпистолярное наследие. Особое внимание обращалось на рукописи и машинопись позднее изданных работ, что позволило

при сопоставлении опубликованных текстов с имеющими авторские и редакторские правки архивными материалами выявить вносившиеся по ходу подготовки публикации изменения, понять их характер и выявить причинно-следственную зависимость.

Несмотря на значимость документов федеральных архивов, приоритетное значение имели фонды региональных архивов. Во-первых, материалы «местного» значения, как правило, более детализированы и насыщены конкретными фактами, в то время как «центральные» отчеты и т. п. сведения представляют собой обобщения и аналитику. Во-вторых, значительная часть документов федеральных архивов по истории государственно-церковных взаимоотношений периода 1917 – начала 1940-х гг. к настоящему времени опубликована в различных сборниках, а также на страницах научных журналов и исторических альманахов[89].

При подготовке исследования были использованы фонды Государственного архива Республики Марий Эл (ГА РМЭ), Государственного архива Пензенской области (ГАПО), Государственного архива современной истории Чувашской Республики (ГАСИ ЧР), Государственного архива Ульяновской области (ГАУО), Государственного исторического архива Чувашской Республики (ГИА ЧР), Государственного общественно-политического архива Нижегородской области (ГОПАНО), Национального архива Республики Татарстан (НАРТ), Центрального архива Нижегородской области (ЦАНО), Центрального государственного архива Республики Мордовия (ЦГА РМ), Центрального государственного архива историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГА ИПД РТ), Научных архивов НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (НА НИИГН) и Чувашского государственного института гуманитарных наук (ЧГИГН), Архива Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии.

Учитывая однотипность документов большинства использованных фондов, считаем возможным и нужным дать их характеристику не по отдельным архивам, а по обобщенным тематическим группам. При этом необходимо отметить, что выделение и обособление групп происходило по фондовой принадлежности, а не по видовому составу материалов, поэтому в тех или иных группах фондов могут встречаться однотипные документы.

Первую группу образовали материалы органов государственного управления губернского (краевого) и

областного (республиканского) уровня. Первая категория представлена фондами Пензенского и Симбирского (Ульяновского) губернских и Горьковского краевого исполкомов Советов депутатов и их отделами (ГАПО. Ф. Р-2; ГАУО. Ф. Р-190; Ф. Р-200; ЦАНО. Ф. Р-2626); вторая – фондами различных административно-управленческих органов образовавшихся автономий: Революционных комитетов, Представительств при Президиуме ВЦИК, национальных отделов при Наркомнаце РСФСР, ЦИКов, административных отделов исполкомов Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов и др. (ГА РМЭ. Ф. Р-23, Ф. Р-250, Ф. Р-471, Ф. Р-627; ГИА ЧР. Ф. Р-22, Ф. Р-125, Ф. Р-147, Ф. Р-202, Ф. Р-203, Ф. Р-1041 и др.).

Названный комплекс документов наиболее полно отразил практически все стороны государственной политики в отношении Православной церкви на территории национальных регионов. Здесь сконцентрирована основная нормативно-правовая база, планово-отчетные материалы, протокольная часть, переписка по различным вопросам культа. Изучение документов указанных фондов позволило уточнить и охарактеризовать основные формы и методы реализации государственной конфессиональной политики, взаимоотношений власти, религиозных объединений и верующих, количественную динамику регистрации и ликвидации религиозных объединений и объяснить при этом некоторые причины расхождений приводимых в исследовательских работах цифровых показателей.

Особое внимание при изучении фондов органов регионального государственного управления было обращено на анализ государственно-информационных сводок и бюллетеней местных отделов ОГПУ о политическом и экономическом состоянии регионов. Госинфсводки являются уникальным источником в силу своей высокой достоверности: готовившиеся для очень узкого круга «посвященных», они отражают реальное положение дел в 1920-е гг. в широкой палитре общественно-политической и социально-экономической жизни. Как правило, вопросы религиозной жизни в госинфсводках обособлялись в самостоятельные разделы или подпункты.

Вторая группа документов – материалы органов местного управления: исполкомов уездных, кантонных и районных Советов депутатов (ГА РМЭ. Ф. Р-9, Ф. Р-110, Ф. Р-111, Ф. Р-220, Ф. Р-275; ГИА ЧР. Ф. Р-7, Ф. Р-122, Ф. Р-194, Ф. Р-238, Ф. Р-244, Ф. Р-611; ЦГА РМ. Ф. Р-19, Ф. Р-37, Ф. Р-55, Ф. Р-62 и др.), административных отделов и отделов управления (ГА РМЭ. Ф. Р-35, Ф. Р-238; ГИА ЧР. Ф. Р-243; ЦГА РМ. Ф. Р-20 и др.), отделов народного образования (ГА РМЭ. Ф. Р-22, Ф. Р-39, Ф. Р-162, Ф.

Р-171; ЦГА РМ. Ф. Р-21, / Ф. Р-40, Ф. Р-58, Ф. Р-65, Ф. Р-297 и др.) и т. д. Состав просмотренных и изученных документов многообразен: официальные нормативно-правовые акты, переписка, планово-отчетные материалы, протокольные материалы и т. д. Причем нами изучались как беловые, итоговые варианты, так и черновые, подготовительные материалы – в случае их обнаружения. Анализ этих документов позволил уточнить, сравнить и конкретизировать выявленные при изучении фондов центральных и региональных органов управления сведения о государственной конфессиональной политике применительно к отдельным уездам и районам автономий, охарактеризовать местную специфику проведения в жизнь партийно-советских инициатив в антирелигиозной работе, показать степень успешности реализации директив вышестоящих органов управления, проанализировать настроения населения и отразить складывавшуюся в государственно-церковных отношениях ситуацию на местах.

Третью группу документов составляют планово-статистические и финансовые материалы соответствующих управленческих структур. Здесь как существенную особенность следует отметить привлечение документов как дооктябрьского, так и советского периодов (ГИА ЧР. Ф-14, Ф-15, Ф-203, Ф. Р-157; ЦГА РМ. Ф. Р-318). Подобное расширение источниковой базы оказалось целесообразным для уточнения количества изъятой церковно-монастырской земельной собственности при «плавающих» оценках в работах историков и сопоставления источников доходов лиц духовного звания. Кроме того, плановые документы конца 1920-х – начала 1930-х гг. позволили прояснить вопрос организации налогообложения религиозных общин и отдельных священнослужителей.

В *четвертую группу* архивных материалов следует выделить фонды действовавших в автономиях специализированных «безбожных» организаций. Документы Чувашского и Марийского республиканских советов Союза воинствующих безбожников СССР: протоколы, переписка, анкеты, циркулярные указания и т. д. (ГА РМЭ. Ф. Р-118; ГИА ЧР. Ф. Р-1754), – во-первых, дополнили, конкретизировали и уточнили полученные при изучении документов органов государственного, партийного и местного управления оценки организации и состояния антирелигиозной пропаганды и уровня религиозности населения, и, во-вторых, позволили составить целостное представление о количественном составе, основных направлениях, формах и методах работы местных антирелигиозников. Из фондов НИИ и краеведческих обществ были привлечены материалы специализированных

социологических исследований религиозного состояния населения автономий, планово-отчетные сведения об участии научных учреждений в пропаганде атеистического мировоззрения и научно-исследовательские (аналитические) работы сотрудников по вопросам антирелигиозной работы и оценки ее текущего положения (ГА РМЭ. Ф. Р-189; ГИА ЧР. Ф. Р-1515).

Материалы *пятой группы* – фондов областных, республиканских, уездных и т. п. партийных и комсомольских организаций (ГА РМЭ. Ф. П-1, Ф. П-48, Ф. П-104; ГАПО. Ф. П-36; ГАСИ ЧР. Ф. П-1, Ф. П-10, Ф. П-11;ГОПАНО. Ф-1; Ф-14; ЦГА ИПД РТ. Ф-15, Ф-868, Ф-1223;ЦГА РМ. Ф. 16-П, Ф. 26-П, Ф. 27-П, Ф. 44-П, Ф. 269-П, Ф. 326-П, Ф. 954-П и др.) – позволили сформировать представление о «партийной» линии в религиозном вопросе и ее фактической реализации на местах. В указанном комплексе отложились распорядительные, плановые, отчетные, анкетные, агитационные и т. п. документы всей вертикали партийно-комсомольских организаций страны от руководящего Центра до низовых ячеек. Их совокупность образовала достаточную репрезентативную базу для понимания количественных и качественных оценок ожиданий и результатов атеистической пропаганды; места научно-материалистического мировоззрения в системе ценностей партийцев и комсомольцев; форм, методов и направлений деятельности по пропаганде безбожия среди населения; реальных достижений/провалов и отправленных отчетных сведений, а также ситуации, складывавшейся внутри самих местных (в том числе первичных) организаций. Особый интерес представляют отложившиеся в фондах обкомов РКП(б)-ВКП(б) отличающиеся высокой степенью достоверности и значительным фактологизмом информсводки ВЧК-ОГПУ о положении дел в автономиях, в том числе анализ религиозности населения и состояния внутрицерковной жизни.

Шестая группа – материалы органов церковного управления, церковных учреждений и личные фонды представителей духовенства. Документальные комплексы духовных консисторий и духовных правлений (ГА РМЭ. Ф-172; ГАУО. Ф-134; НАРТ. Ф-4; ЦАНО. Ф-570) были использованы для формирования представления о «криминогенной» обстановке внутри священнического сословия накануне революционных преобразований и выделения основных видов допускавшихся правонарушений. Этот аспект представляется важным для понимания вариативности отношения духовенства к событиям Октября 1917 г. и последующего периода. Полученные в ходе изучения фондов епархиальных советов (ГАУО. Ф. Р-3022; НАРТ. Ф. Р-1172) сведения дали необходимую базу для анализа

взаимодействия местных церковных структур с государственными органами управления в первые годы советской власти. Сохранившаяся делопроизводственная документация (циркулярные указания, учетные и статистические материалы, переписка и т. п.) религиозных учреждений и организаций (ГА РМЭ. Ф-305; ГИА ЧР. Ф-557; ЦГА РМ. Ф-1, Ф-3, Ф-40, Ф-57 и др.) отразила регламентацию и внутреннее устройство церковной жизни в изменившихся условиях на низовом уровне. Для уточнения отдельных фактов биографического характера были привлечены материалы фондов церквей (ГА РМЭ. Ф-22; Ф-86, Ф-88 и др.), а также материалы Архива Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии (документы не фондированы, сгруппированы в тематические папки).

Особый интерес для нас представляли материалы личного происхождения, позволяющие оценить индивидуальную позицию священнослужителей по акцентируемым в исследовании проблемам. Подобного рода документы отложились почти во всех охарактеризованных выше церковных фондах, но, к сожалению, в количественном отношении их число невелико, хотя преимущественно представлено материалами переписки конкретных священнослужителей по наиболее злободневным вопросам. На таком фоне значимым представлялось изучение единственного относящегося к интересующему нас региону личного фонда духовного лица в находившихся в поле нашего зрения государственных архивах. Наследие Д. Ф. Филимонова (ГИА ЧР. Ф-350) – одного из самых известных чувашских миссионеров-просветителей – в силу представленности материалов как служебной, так и творческой деятельности дало возможность увидеть государственно-церковные отношения глазами активного участника церковной жизни 1910-1920-х гг.

Целесообразно выделение в отдельную группу *личных фондов*. При подготовке исследования были привлечены документальные массивы личных фондов наркома просвещения Казанской губернии А. А. Максимова (НАРТ. Ф. Р-667), марийского партийного и общественного работника А. Д. Кедровой (ГА РМЭ. Ф. Р-1140) и кандидата медицинских наук, заслуженного врача РСФСР А. В. Чубукова (ГИА ЧР. Ф. Р-1860), позволившие взглянуть на развитие государственно-церковных отношений и оценку современниками происходивших изменений через призму личностного восприятия как непосредственных участников реформирования, так и относительно сторонних лиц.

В Научных архивах научно-исследовательских институтов (НА НИИГН и НА ЧГИГН) были изучены воспоминания партийных и советских работников, черновые материалы и машинописные

копии исследовательских работ (что позволило нам провести некоторые сравнения с опубликованными текстами), собранные сотрудниками институтов материалы фольклорного и этнографического характера, а также копии документов по истории национальных регионов, выявленные в архивах Пензы, Ульяновска, Казани, Тамбова и других бывших губернских центров.

Вторую группу использованных источников составили опубликованные материалы.

Нормативно-правовые акты (декреты, законы, постановления, распоряжения и пр.) послужили главной источниковой базой для изучения деятельности государственных органов и эволюции государственной политики в конфессиональной сфере. Именно законодательство определяло ключевые параметры, основные принципы и главенствующие формы государственно-церковных отношений[90]. Соотнесение опубликованных и черновых (архивных) вариантов нормативно-правовых актов позволило в ряде случаев уточнить и конкретизировать направления нормотворческой работы. Использование союзных/российских и региональных нормативно-правовых актов дало возможность полноценного воссоздания правового поля государственно-конфессионального взаимодействия.

Целесообразно выделение в отдельную группу *партийных документов* (резолюций и решений партийных съездов, конференций и пленумов ЦК). Мотивируется подобный подход особенностью положения правящей партии в стране в советский период, когда многие ключевые вопросы государственной конфессиональной политики сначала разрешались на партийном уровне и лишь затем получали законодательное оформление правительственными актами. В указанных документах нашли свое отражение оценки исторической обстановки тех лет, возникавших трудностей и противоречий, вариативные аспекты видения развития событий разными партийными деятелями[91]. Материалы местных структур РКП(б)-ВКП(б) дополняют и конкретизируют данные общепартийных документов[92].

Труды государственных и партийных деятелей, представленные преимущественно публичными выступлениями и публицистическими материалами, позволили, с одной стороны, рассмотреть вопрос об отношении руководства страны к Церкви и формирование теоретических установок для последующего воплощения в различных нормативно-правовых актах, с другой – показать наличие некоторых тактических и стратегических разногласий между отдельными государственными и партийными деятелями[93]. Последний фактор сыграл важную роль в

реконструкции внутренней логики принимавшихся решений и формирования государственной конфессиональной политики на всех этапах изучаемого исторического периода.

Для понимания теоретико-методологических основ организации и проведения практической работы пропагандистами-антирелигиозниками были изучены соответствующие *учебные и методические комплексы*. Эти материалы четко отражают партийно-государственные установки, предельно идеологизированы и жестко определяют допустимые границы деятельности на конкретно-прикладном уровне. Отличительной чертой данной группы источников является наличие в ней разнопрофильных текстов: обобщенных и конкретноаудиторных (например, крестьянских)[94], а также выпуск большого числа как оригинальных, так и переводных работ на родных языках мари, мордвы и чувашей[95].

Самостоятельную группу источников составили *материалы церковного происхождения*, причем здесь следует выделять три подгруппы: богослужебные издания; нормативно-правовые акты и труды духовенства канонического Центра; работы оппозиционных лидеров. Первая категория была использована для анализа переводческой традиции, преимущественно – для мари, поскольку развитая у этого этноса специфика двоеверия и сохранения сильного влияния традиционной национальной религии требовали особого внимания от православных миссионеров в дооктябрьский период и сказались на специфике государственно-церковных отношений в советское время[96]. Материалы церковного законодательства и труды православных иерархов канонического Центра отражают официальную церковную политику в новых условиях существования Православия в России и реакцию Церкви на инициативы советской власти[97]. Данный комплекс предоставил возможность охарактеризовать эволюцию позиции Церкви по отношению к Советскому государству, причины изменений и их последствия. Вышедшие из-под пера обновленческих и «истинно православных» авторов сочинения были использованы для выявления причин многочисленных внутрицерковных конфликтов, при характеристике мировоззренческих традиций того или иного духовного лидера, определении позиции конкретных представителей неканонического церковного Центра по отношению к государству и государственной политике[98]. Различные по происхождению и структуре материалы с охватом источников как ортодоксального, так и оппозиционного лагерей позволили проанализировать позицию Православной церкви с учетом ее внутренних противоречий и вариативности восприятия

как Советского государства в целом, так и проводимой им конфессиональной линии.

Серьезную помощь в плане определения и уточнения качественных и количественных показателей и их критериальности оказали *статистические издания* (материалы переписей, комбинированные статистические сведения по автономиям и т. п.)[99]. Приведенные в них данные служили основанием для сравнительного анализа и сопоставления с архивными источниками и, кроме того, для сравнения конкретной ситуации в автономиях. Однако при этом учитывалось обстоятельство, что статистические сведения в конце 1910-х – начале 1940-х гг. собирались и обобщались по различным методикам, более того, статистика довольно быстро превратилась в одно из мощных пропагандистских средств – от простой подгонки отдельных фактов до полной фальсификации под «государственный заказ». По указанным причинам при использовании статистических данных осуществлялась их проверка и корреляция с другими доступными материалами.

Расширению источниковой базы способствуют вышедшие в разные годы *тематические сборники*. Часть из них отражает специфику собственно государственно-церковных отношений (конкретные примеры указаны нами выше при характеристике архивных фондов федеральных архивов). Другие сборники документов и материалов носят тематически иной характер, и проблема государственно-церковных отношений здесь отражается через призму иных ключевых аспектов: например, как элемент установления советской власти в поволжском регионе, гражданской войны и происходивших изменений в общественно-политической обстановке, истории крестьянства и аграрных преобразований, культурного строительства в автономиях и т. д.[100]

При этом нами учитывался принцип отбора как обязательный элемент работы любого составителя, когда из совокупности однотипных документов и материалов в окончательный вариант публикации включались лишь отдельные, чаще всего – вписывающиеся в общую концептуальную схему. Наиболее жестко подобная детерминация применялась в советский период, когда выпадающий из официозных трактовок документ не оговаривался даже в примечаниях и комментариях. При большей свободе выбора и плюрализме отбора определенный элемент заданности встречается и практически во всех современных изданиях. Подобный подход, на наш взгляд, нельзя однозначно причислять к недостаткам публикаций документов – при определенной корреляции с другими источниковыми группами (прежде всего

архивными документами) он позволяет воссоздать целостную картину и при этом определить скрытые составителями аспекты, проанализировать их место в общей структуре документальной основы изучения соответствующей эпохи, а также задуматься над причинами отбрасывания некоторых фактов при отборе материалов для публикации.

При подготовке исследования одним из важных источниковых комплексов выступали *материалы публицистической периодики*. Значение центральных и региональных газет и журналов в освещении государственно-церковных отношений не может быть оценено однозначно. Редакционная политика всегда будет зависеть от позиции «хозяина», поэтому о какой-либо объективности данного источника речи быть не может. С другой стороны, данный информационный ресурс привлекает внимание фактологической составляющей и значением прессы как способа и инструмента «внедрения» той или иной идеологической установки в массы и, как следствие, появлением на страницах периодических изданий основных теоретических установок с откровенным или подспудным призывом к практическому действию. В ходе работы были привлечены центральные и региональные издания официального («Правда», «Красная Чувашия», «Известия», «Канаш», «М.А.О.», «Марийская правда», «Красная Мордовия» и др.), специализированно-антирелигиозного («Антирелигиозник», «Безбожник», «Воинствующий атеизм», «Революция и церковь» и др.) и церковного («Голос свободной церкви», «Церковные ведомости», «Прибавления к Церковным ведомостям») плана. Использование этого разнородного как по объему, так и по качеству изложения комплекса материалов позволило лучше понять складывавшуюся в обществе атмосферу, выделить наиболее актуальные, злободневные проблемы и предлагавшиеся способы их решения.

Эмоциональный дух эпохи был передан и через *художественные произведения*[101]. Обращение к литературным текстам как документальным свидетельствам – явление в научных исследованиях выбранного нами ракурса нечастое, но, на наш взгляд, именно через прозу, поэзию и драматургию можно ощутить изменение взглядов, воздействие «авторитета» на читателя и формирование у последнего определенного мировоззрения. Данная группа источников позволила составить представление о своеобразии социального заказа тех лет и формах репродуцирования идеологических установок в массовое сознание. Тем более что период конца 1910-х – начала 1940-х гг. был временем создания и расцвета профессиональной

литературы и театра у мари, мордвы и чувашей с неизбежным повышенным интересом аудитории к произведениям на родном языке.

Особый вид источников составили *опубликованные воспоминания*. Нарративные свидетельства выступают важным компонентом формирования представления о прошлом, т. к. они позволяют, во-первых, восстановить отдельные факты, не нашедшие отражения в других источниках, и, во-вторых, несут на себе отпечаток индивидуального психологического склада автора, что позволяет одно и то же событие увидеть под разными ракурсами. Использование мемуаров как партийно-государственных[102], так и религиозных деятелей[103] предоставляет возможность взглянуть на актуализируемые проблемы с полярных точек зрения. Однако к данному виду источников необходим максимально осторожный подход, поскольку зачастую воспоминания оформлялись по прошествии значительного периода времени, и происходило неизбежное в таких случаях наслоение последующего опыта на предыдущие события, деформация событий путем наложения одного на другое и т. д. Другим ключевым фактором для критичности восприятия нарративных источников является само их происхождение. Время создания и царившая атмосфера, цель подготовки, личные убеждения и т. п. – все это делает мемуары очень ценным, но весьма специфичным, субъективным видом источников.

Примечания

[1] Журнал Московской патриархии. 2000. № 10. С. 39; Конституция Российской Федерации: принята на всенародном голосовании 12 декабря 1993 г. // Российская газета. 1993. 25 декабря.

[2] См.: *Красиков П. А.* На церковном фронте (1918-1923). М., 1923; *Скворцов-Степанов И. И.* О живой церкви. М., 1922; *он же.* Церковь и Октябрьская революция. М., 1930; *Ярославский Е. М.* Церковная реформация // Безбожник. 1923. 13 мая и др.

[3] См.: *Брихничев И. П.* Патриарх Тихон и его церковь. М., 1923; *Горев М.* Церковные богатства и голод в России. М., 1922; *Грекулов Е. Ф.* Нравы русского духовенства. М., 1928; *он же.* Русская церковь в роли помещика и капиталиста. М., 1930; *Зарин П.* Февральская революция и церковь. (По архивным материалам Черноземных губерний) // Антирелигиозник. 1937. № 3. С. 58-66; *Зорин Д.* Церковь и революция. Церковь и голод. Ростов-на-Дону, 1922; *Кандидов Б. П.* Религиозная контрреволюция 1918-1920 гг.

и интервенция. М., 1930; *Лукин М. Н.* Революция и церковь. М., 1923; *Никольский Н. М.* История русской церкви. М, 1931; *Олещук Ф.* Борьба церкви против народа. М., 1941; *Рожицин В.* Тихоновцы, обновленцы и контрреволюция. М., 1926; *Ростовцев А.* Церковники и сектанты на службе у кулака. М., 1930 и др.

[4] См.: *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектантство. М., 1929.

[5] См.: *Гидулянов П. В.* К вопросу о необходимости существования в системе государственного управления СССР высшего центрального учреждения по делам культов // Революция и церковь. 1923. № 1. С. 29-34; *он же.* Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик. М., 1926.

[6]*Данилов С.* Хура зар [Черное воинство]. Казань, 1920; *Лукин Н. М.* Чиркӳпе патшалăх [Церковь и государство]. Казань, 1920.

[7] *Быстров К.* Турă пур-и, çук-и? [Существует Бог или нет?]. М., 1925; *Волков М. А.* Ҫĕнĕ чиркӳ (Чиркӳ сăтăрлан çинчен) [Новая церковь (О вреде церкви для трудящихся)]. Шупашкар, 1926; *Золотов Н. Я.* Пупсен ултавĕпе тĕнĕн сиенĕ [Поповские обманы и вред от религии]. Казань, 1920; *он же.* Тĕне хирĕç кĕрешессине вăйлатар [Усилить антирелигиозную работу]. Шупашкар, 1931; *Казаков Т., Алендей Г.* Вăрçă х ăрушлăхĕ тата тĕн [Опасность войны и религия]. Шупашкар, 1932; *Косарев А. В.* Тĕне хирĕçле пропаганда тат комсомолăн задачисем [Антирелигиозная пропаганда и задачи комсомола]. Шупашкар, 1937; *Кутяшов С. С.* «Чăн» тĕнпе «суя» тĕнсем [О «правой» и «неправой» вере]. Шупашкар, 1928; *он же.* Тĕттĕмлĕхе хирĕç, тĕнсĕр çĕнĕ пурнăçшан [Против темноты, за новую жизнь без религии]. Шупашкар, 1930; *Петров С. П.* Тĕн – халах тăшманĕ [Религия – враг народа]. Шупашкар, 1936.

[8]*Васильев Т. В.* Мордовия. М., 1931 (переиздано – 2007 г.); *Юшунев Н. Л.* Чувашская АССР. М., 1933; *Янтемир М. Н.* Марийская автономная область: очерк. Йошкар-Ола, 1928 (переиздано – 2005 г.).

[9] 1917-1927 год: наши достижения. Краснококшайск, 1927; 10 лет социалистического строительства Марийской автономной области (1921-1931). Йошкар-Ола, 1931; *Михайлов А. М.* 10 лет Октябрьской революции и ЧАССР. Чебоксары, 1927; *Рузавин Д, Петров С.* Мордовская АССР. Саранск, 1939 и др.

[10]*Воронцов Г. В.* Осуществление партией ленинских принципов атеистического воспитания масс (1921-1937 годы) //

По этапам развития атеизма в СССР. Л., 1967. С. 100-122; *он же.* Ленинская программа атеистического воспитания трудящихся в действии (1917-1937 гг.). М., 1973; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России (1917-1921 гг.). М., 1975; *Коновалов Б. Н.* Союз воинствующих безбожников // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 4. С. 63-93; *Куроедов В. В.* Религия и церковь в советском обществе. М., 1984; *Персиц М. М.* Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР (1917-1919 гг.). М., 1958; *Плаксин Р. Ю.* Крах церковной контрреволюции. 1917-1923 гг. М., 1968; *он же.* Тихоновщина и ее крах: Позиция православной церкви в период Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны. Л., 1987; *Поляков Ю. А.* 1921-й: победа над голодом. М., 1975; *Филиппова Р. Ф.* К истории отделения школы от церкви // По этапам развития атеизма в СССР. Л., 1967. С. 86-99; *Чемерисский И. А.* Изъятие в 1922 г. церковных ценностей для помощи голодающим // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Вып. 10. С. 186-212; *он же.* Советская страна в борьбе с трудностями, вызванными неурожаем 1921 года: автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1966 и др.

[11]*Гордиенко Н. С.* Эволюция русского православия (20-80-е годы XX столетия). М., 1984; *он же.* Современное русское православие. Л., 1988; *Козырева А. К.* Христианский социализм обновленческой церкви // Ученые записки ЛГПИ им. А. И. Герцена. Ленинград, 1967. Т. 284; *Корзун М. С.* Русская Православная Церковь 1917-1945 гг. Изменение социально-политической ориентации и научной несостоятельности вероучения. Минск, 1987; *Красников Н. П.* Эволюция социальной концепции православия // Вопросы истории. 1970. № 9. С. 16-33; *он же.* Социально-этические воззрения русского православия в XX в. Киев, 1988; *Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия. М., 1970; *Ладоренко В. Е.* К вопросу об изменении политической ориентации русской православной церкви (1917-1945) // Вопросы истории религии и атеизма. Сборник XII. М., 1964. С. 106-123; *Трифонов И. Я.* Раскол в русской православной церкви (1922-1925 гг.) // Вопросы истории. 1972. № 5. С. 64-77; *Шейнман М. М.* Обновленческое движение в русской православной церкви после Октября // Вопросы научного атеизма. М., 1966. Вып. 2. С. 41-64; *Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970.

[12]*Ососков А., Котков К.* Народное образование в Мордовской АССР. Саранск, 1946; *Степанов Н. С.* Очерки истории советской чувашской школы. Чебоксары, 1959; *Талдин Н. В.* Очерки истории

мордовской школы. Саранск, 1956.

[13]*Купряшкин Т, Самаркин В.* 1917-й год в Мордовии (Из истории Октябрьской социалистической революции на территории МАССР). Саранск, 1939.; *Петров И. Е.* Чувашия в первые годы диктатуры пролетариата. Чебоксары, 1961; *Пиксаев А. О., Яшкин И. А., Кривуляк Ю. М.* Социальные преобразования в Мордовии. Саранск, 1969 и др.

[14]*Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье и контрреволюционная деятельность церкви в Мордовии в 1922 году // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Вып. 2. Саранск, 1976. С. 70-79; *Димитриев В. Д.* Помощь советского государства и русского народа трудящимся Чувашии по борьбе с голодом 1921-1922 гг. // Записки ЧНИИ. Чебоксары, 1950. Вып. IV. С. 3-49.

[15]*Балашов В. А.* Культура и быт мордовского колхозного села (Историко-этнографический очерк по материалам Зубово-Полянского района Мордовской АССР). Саранск, 1975; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. Саранск, 1959; *Кудряшов Г. Е.* Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961; Развитие атеизма в Мордовии / сост. Н. Ф. Мокшин. Саранск, 1972 и др.

[16]*Ежова В. П, Лопатова В. И., Сластухин Н. Н.* Женщины Советской Мордовии. Саранск, 1964; Женщины Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1968; *Климкина А. В.* Делегатские собрания как важнейшая форма вовлечения женщин в общественно-политическую жизнь (1919-1925 гг.) // Исследования по истории Мордовской АССР. Саранск, 1972. С. 92-115. (Труды НИИ. Вып. 43) и др.

[17]*Изоркин А. В.* Атеистическая сатира в журналах «Красное жало» и «Кочедык» // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1970. Вып. 49. С. 106-114.

[18] Летопись полувека: Книга 50-летия Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1970; Советская Мордовия: Очерки, посвященные 20-летию республики. Саранск, 1950.

[19] История Чувашской АССР с древнейших времен до наших дней (краткие очерки). Чебоксары, 1963; История Чувашской АССР. Т. 2. От Великой Октябрьской социалистической революции до наших дней. Чебоксары, 1967; Очерки истории Марийской АССР (1917-1960) / отв. ред. А. В. Хлебников. Йошкар-Ола, 1960; Очерки истории марийской организации КПСС / Под ред. В. Ф. Пашукова. Йошкар-Ола, 1968; Очерки истории Мордовской организации КПСС / Редкол. М. В. Дорожкин и др. Саранск, 1967; Очерки истории чувашской областной

организации КПСС. Чебоксары, 1974; *Хлебников А. В.* Образование и развитие Советской автономии марийского народа. 1917-1929. Йошкар-Ола, 1970 и др.

[20]*Дунаев В. Н.* Социально-политическая ориентация и действия православных церковников в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и первые годы советской власти (1917-1922) (На материалах Воронежской, Курской и Тамбовской губерний): автореф. дис. … канд. ист. наук. Воронеж, 1972; *Нейтман М. Л.* Проведение ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Забайкалье (1918-1923 гг.): автореф. дис. … канд. ист. наук. Иркутск, 1974; *Эйнгорн И. Д.* Очерки истории религии и атеизма в Сибири (1917-1937). Томск, 1982 и др.

[21] История Марийской АССР: в 2 т. Т. 2. Эпоха социализма (19171987). Йошкар-Ола, 1987; История Мордовской АССР: в 2 т. Т. 2. Саранск, 1981; *Хлебников А. В.* Развитие советской автономии марийского народа. 1929-1936. Йошкар-Ола, 1976 и др.

[22]*Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. Саранск, 1983; *Кудряшов Г. Е.* Кризис религии. Чебоксары, 1981 и др.

[23] Очерки истории марийской организации ВЛКСМ / Сост. В. А. Ерошкин, И. В. Петров. Йошкар-Ола, 1984; Чувашская областная организация КПСС. Хроника: в 2 ч. Ч. 1. 1898-1955. Чебоксары, 1989.

[24]*Васенев С. А.* Становление и развитие марийской нации. Йошкар-Ола, 1982; *Ивашкин В. С.* Формирование советской интеллигенции в Мордовии (1917-1941 гг.). Саранск, 1972; Мордва: Историко-этнографические очерки. Саранск, 1981; *Яшкин И. А.* Мордовская социалистическая нация – детище Октября. Саранск, 1980 и др.

[25] *Одюков И. И.* Халăх сăмахлăхĕ тĕне хирĕç [Устное народное творчество против религии и суеверий]. Шупашкар: Чувашгосиздат, 1961.

[26]*Гуров Ю. С.* Воинствующий атеизм Сеспеля // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 51. Чебоксары, 1971. С. 245-256; *Циркин С. О.* Захар Федорович Дорофеев. Очерк жизни и творчества. Саранск,1986.

[27]*Гараджа В. И.* Переосмысление // Наука и религия. 1989. № 1. С. 2-5; *Митрохин Л. Н.* Философы и религия // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 16-35; *Сапрыкин В. А.* Трудовой коллектив: атеисты и верующие. М., 1990.

[28]*Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. М., 1991; *он же.* «Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с

религией в СССР. М., 1992; *Бабинов Ю. А.* Государственно-церковные отношения в СССР: история и современность. Симферополь, 1991; *он же.* Государственно-церковные отношения в условиях России: историко-методологический анализ: автореф. дис. … докт. ист. наук: 07.00.02. М., 1993; *Одинцов М. И.* Государство и церковь в России XX в. М., 1994. С. 130-131.

[29]*Адушкин Н. Е.* Народная, национальная, социалистическая (Этапы формирования и развития ведущих отрядов интеллигенции Мордовии). Саранск, 1988; *Балашов В. А.* Бытовая культура мордвы: традиции и современность. Саранск, 1992; *Мокшин Н. Ф.* Мордовский этнос. Саранск, 1989; *Сергеев Т. С.* Культура Советской Чувашии. К 70-летию автономии республики. Чебоксары, 1989 и др.

[30]*Васильева О. Ю.* Русская Православная церковь и Советская власть в 1917-1927 годах // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 40-54; *она же.* Русская Православная церковь в 1927-1943 годах // Там же. 1994. № 4. С. 35-46; Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996; *Кашеваров А. Н.* Государство и Церковь. Из истории взаимоотношений советской власти и Русской Православной церкви. 1917-1945 гг. СПб., 1995; *он же.* Государственно-церковные отношения в советском обществе 20-30-х гг. (новые и малоизученные вопросы). СПб., 1997; *он же.* Православная Российская Церковь и Советское государство (1917-1922). М., 2005; *Крапивин М. Ю.* Противостояние: большевики и церковь (1917-1941 гг.). Волгоград, 1993; *он же*. Непридуманная церковная история: власть и Церковь в Советской России (октябрь 1917-го – конец 1930-х гг.). Волгоград, 1997; *Курляндский И. А.* Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике Советского государства в 19221953 гг.). М., 2011; *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004; *Слезин А. А.* За «новую веру». Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918-1929 гг.). М., 2009; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в 1939-1964 гг.). М., 2000 и др.

[31]*Алексеев В. А.* Была ли в СССР «безбожная пятилетка»? // Диспут. 1992. № 2. С. 12-22; *Лебина Н. Б.* Деятельность «воинствующих безбожников» и их судьба // Вопросы истории. 1996. № 5-6. С. 154-157; *Слезин А. А.* Воинствующий атеизм в СССР во второй половине 1920-х годов // Вопросы истории. 2005. № 9. С. 129-135; *Фирсов С. Л.* Была ли безбожная пятилетка? // НГ-религии. 2002. 30 октября и др.

[32]*Гнусарев И. С.* Повседневная жизнь городского населения Пензенской губернии в период гражданской войны (1918-1920 гг.): дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Пенза, 2014; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь пензенской деревни в 1920-е годы: традиции и перемены. М., 2009 и др.

[33]*Балашов Е. М.* Школа в российском обществе в 1917-1927 гг.: Становление «нового человека». СПб., 2003; *он же.* Религиозные и антирелигиозные представления российских школьников 1910-х -1920-х гг. // Россия в XX в.: Сб. статей к 70-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН профессора Валерия Александровича Шишкина. СПб., 2005. С. 151-165; *Одинцов М. И.* Судьбы светской школы в России: (60-е годы XIX в. – 80-е годы XX в.) // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России: Материалы конференций. М., 2002. С. 5-28; *Шевченко В. А.* «Необходимо ударить, кого следует, чтобы делу не мешали»: введение антирелигиозного воспитания в советской школе в 1928-1929 гг. // Российская история. 2009. № 1. С. 86-96 и др.

[34]*Рогозянский А. Б.* Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в советское время. СПб., 1998; *Семененко-Басин И. В.* Святость в русской православной культуре XX века. История персонификации. М., 2010; *Серегина И. И.* Кинодокументы РГАКФД: Антирелигиозная кампания Советского государства по вскрытию мощей православных святых в 1918-1930-х гг. // Вестник архивиста. 2011. № 3. С. 151-161 и др.

[35]*Васильева О. Ю, Кнышевский П. Н.* Красные конкистадоры. М., 1994; *Каулен М. Е.* Музеи-храмы и музеи-монастыри в первое десятилетие Советской власти. М., 2005; *Козлов В. Ф.* Свидетельствуют документы (Об изъятии церковных ценностей) // Журнал Московской патриархии. 1993. № 9. С. 47-52; *он же.* Дело об ограблении Церкви. 1920-1930-е гг. // Московский журнал. 1991. № 7. С. 16-25; *он же.* Не погаснут лампады // Памятники Отечества. 1992. № 2-3 (26-27). С. 105-108; *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922-1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997 и др.

[36]*Воронцова И. В.* Религиозно-философские истоки «обновленческого раскола» (1917-1923) // Новый исторический вестник. 2007. № 16. С. 112-119; *Дюкова А. О.* Истинно-православная церковь и истинно-православные христиане в Нижегородском крае (по архивным и экспедиционным материалам) // Анти-раскол: информационно-справочный портал по расколоведению: [электронный ресурс]. URL: http://www. anti-raskol.ru/pages/1550; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в

Русской Православной Церкви. М., 1999; *он же.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999 и др.

[37]*Емельянов Н. Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917-1952 гг.) // Православный Свято-Тихоновский Богословский институт: [электронный ресурс]. URL: http://www.pstbi.ru/cgi-bin/code.exe/nmstat4.html?ans; *Осипова И. И.* Обзор следственных дел по «к.-р. организациям ИПЦ» в Марийской области. 1929-1945 // Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти: Конец 1920-х – начало 1970-х годов: [электронный ресурс]. URL: http://www.histor-ipt-kt.org/DOK/mary.html и др.

[38] Вятский исповедник: святитель Виктор (Островидов). Жизнеописание и труды / сост. Л. Сикорская. М., 2010; Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Илларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян / сост. Л. Е. Сикорская. М., 2009; *Фирсов С. Л.* «Рабочий батюшка». Штрихи к портрету обновленческого «митрополита» Александра Ивановича Боярского // Вестник ПСТГУ. 2005. № 4 (История). С. 67-90 и др.

[39] См., напр.: *Лобанов В. В.* Архивные источники по истории «обновленческого» раскола в Русской православной церкви (1922-1946 гг.) // Отечественные архивы. 2014. № 4. С. 70-79; *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921-1925 гг.). М., 2004; *Шилкина М.* Подходы к изучению «обновленчества» в церковной и светской литературе // Вестник РГГУ. 2011. № 17(79). С. 174-180.

[40]*Арутюнов А.* Архивоинствующий и архижестокий Антихрист // Великая эпоха: международный информационный проект: [электронный ресурс]. URL: http://www.epochtimes.ru/content/view/13357/34/; *Волкогонов Д. А.* Ленин: Политический портрет: в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 215; *Яковлев А. Н.* Большевизм – социальная болезнь истории // Черная книга коммунизма: преступления, террор, репрессии / Под ред. Ч. Ронсака; пер. с фр. М., 2001. С. 5, 7.

[41]*Вдовин А. И.* Русские в XX веке. Факты. События. Люди. М., 2004; *Васильцов С. И., Обухов С.* XX съезд КПСС и русский вопрос в России // Центр исследований политической культуры России: [электронный ресурс]. URL: http://www.cipkr.ru/research/ind/19022006_XX.htm; *Карпов В. В.* Генералиссимус. М., 2005; *Катунин Ю. А.* Изменение политики партии и государства в отношении православной церкви в 1939 г. // Крымская межвузовская электронная библиотека [электронный ресурс].

URL: http://www.crimea.edu/tnu/magazine/culture/culture38/index.htm; *Крючков В. А.* Личность и власть. М., 2004; *Язов Д. Т.* Сталин и пигмеи // Завтра. 1998. 5 мая.

[42] См., напр.: *Курляндский И.* Протоколы церковных мудрецов. К истории мнимого поворота Сталина к религии и Православной Церкви в 1930-е гг. // Скепсис: научно-просветительский журнал: [электронный ресурс]. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=7403; *он же.* Сталин, власть, религия. М., 2011. С. 523-549.

[43] *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. Саранск, 2005 и др.

[44] *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае: историко-культурологический аспект. Саранск, 2006; *Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20 – начале 60-х гг. XX века (на материалах русского православия): автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 1995; *он же.* Государственно-церковные отношения в Мордовии в 1920-х – начале 1960-х гг. (на материалах Русской Православной Церкви) // История в культуре, культура в истории: Материалы V Сафаргалиевских научных чтений. Саранск, 2001; *Лаптун В. И.* Из истории провинциальной культуры. Саранск, 2010; *Мокшина Е. Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.07. Саранск, 2004; *Яушкина Н. И.* Влияние православной культуры на систему жизнеобеспечения мордвы (середина XVIII – начало XXI в.): дис. . канд. ист. наук: 07.00.07. Саранск, 2014 и др.

[45] *Житаев В. Л.* Культурно-просветительская деятельность в Мордовии (II половина XIX – 80-е гг. XX в.). Саранск, 2006; *Житаев В. Л., Игонькина А. Н.* Культурно-просветительская деятельность земства Темниковского уезда Тамбовской губернии. Саранск, 2010; *Житаев В. Л., Кадакин В. В.* Культурно-просветительская деятельность земства Саранского уезда Пензенской губернии. Саранск, 2011 и др.

[46] *Житаев В. Л., Зубарева И. Г., Ивлиев С. А., Климашин И. А.* Ликвидация неграмотности в Мордовии (конец XIX – 50-е годы XX в.). Саранск, 2012; *Куршева Г. А.* Общество, власть и образование в условиях модернизации в СССР: конец 1920-х – 1930-е гг. Саранск, 2007; *Шукшина Т. И.* Мордовская школа 1920-1930-х гг.: основные этапы и проблемы развития. Саранск, 2003 и др.

[47] *Надькин Т. Д.* Сталинская аграрная революция и крестьянство (на материалах Мордовии). Саранск, 2006; *он же.* Сталинская аграрная политика и крестьянство Мордовии. М., 2010.

[48]*Морозова Н. М.* Лишение избирательных прав на территории Мордовии в 1918-1936 гг.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 2005; *Чиндяйкин Ю. Г.* Православная церковь в Мордовии в 1930-е гг. // Репрессии в Мордовии 1930-х гг. и их последствия: Материалы науч.-практ. конф. Саранск, 2004. С. 206-210; *Юшкин Ю. Ф, Богданович Л. А.* Становление законодательства о лицах, лишенных избирательных прав и его применение в отношении священно-церковнослужителей Русской православной церкви в 1918-1922 гг. (на примере Мордовского края) // Краеведческие записки. Саранск, 2004. С. 75-85 и др.

[49]*Юрченков В. А.* Мощи преподобного Серафима Саровского (19171927 годы) // Исторический Саров: сб. статей и исторических материалов, посвящ. 90-летию прославления и 160-летию блаженной кончины преп. Серафима Саровского. М.-Саров, 1993. С. 71-88; *он же.* Саровский монастырь: трудные 20-е годы // Саранские епархиальные ведомости. 1993. № 7-9. С. 54-64 и др.

[50]*Никишова Е. В.* Священник В. И. Кашин: время и память // Краеведческие записки. Саранск, 2005. С. 132– 140; *Новотрясов Н. И., Богданович Л. А., Богданович С. С.* Разорванная связь поколений. Саранск, 2009; *они же.* Из опыта духовной жизни митрофорного протоиерея исповедника Михаила Белякова. Саранск, 2009 и др.

[51]*Богданович Л. А.* Изъятие церковного имущества и церковных ценностей на территории Мордовского края в конце 1910-х – начале 1920-х гг. // Сборник материалов Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения С. Д. Эрьзи. Саранск, 2006. С. 101-105.

[52] Межконфессиональный диалог как основа религиозной политики региона (на примере Республики Мордовия) / Ф.А. Айзятов [и др.]. Саранск, 2012.

[53]*Абрамов В. К.* Мордовский народ (1897-1939). Саранск, 1996; *он же.* Мордвины вчера и сегодня. Саранск, 2002; *он же.* Мордовское национальное движение. Саранск, 2010; *Юрченков В. А.* Власть и общество: российская провинция в период социальных катаклизмов 1918-1920 гг. Саранск, 2010; *он же.* Начертание мордовской истории. Саранск, 2012 и др.

[54] История Чувашии новейшего времени. 1917-1945. Чебоксары, 2001. С. 117-119.

[55]*Касимов Е. В.* Общественно-политические настроения крестьянства Чувашии в годы новой экономической политики // Личность, общество, власть в истории Чувашии: XX век. Чебоксары, 2007. С. 144-194; *он же.* Верующие и советская власть: материалы Чувашского отдела ОГПУ о влиянии религиозного фактора на общественно-политические настроения сельского

населения во второй половине 1920-х гг. // Полиэтничность России в контексте исторического дискурса и образовательных практик XIX-XXI вв.: сб. ст. всерос. науч. конф. (III Арсентьевские чтения). Чебоксары, 2010. С. 200-208; *Орлов В. В.* Голод 1920-х годов в Чувашии: причины и последствия // Отечественная история. 2008. № 1. С. 106-117; *он же.* Крестьянское восстание в Чувашии в 1921 году: причины и последствия // Отечественная история. 2008. № 5. С. 165-171 и др.

[56]*Минеева Е. К.* Наркомнац РСФСР и становление автономии чувашского народа (1918-1925 гг.). Чебоксары, 2007; *она же.* Становление Марийской, Мордовской и Чувашской АССР как национально-территориальных автономий (1920-1930-е годы). Чебоксары, 2009.

[57]*Таймасов Л. А.* Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. … докт. ист. наук: 07.00.07. Чебоксары, 2004; *Таймасов Л. А., Николаев Г. А.* Деформация этноидентичности народов Среднего Поволжья под воздействием ислама и христианства в период царизма // Крестьянство в российских трансформациях: исторический опыт и современность: Материалы III Всеросс. (XI Межрегион.) конф. историков-аграрников Среднего Поволжья. Ижевск, 2010. С. 434436 и др.

[58]*Ефимов Л. А.* Политические репрессии 1920-1930-х гг. в Чувашии: основные этапы и масштабы // Вестник ЧГПУ им. И. Н. Яковлева. 2006. № 3. С. 124-132; *он же.* Основные этапы и масштабы политических репрессий в Чувашии в XX веке // Политические репрессии 1930-х – начала 1950-х годов и их последствия для экономики и культуры Российской Федерации и Чувашской Республики: материалы регион. науч.-практ. конф. Чебоксары, 2013. С. 19-29; Список служителей культа, репрессированных в 1920-1930-е гг. XX века / Сост. В. Г. Харитонова // Общество, государство, религия. Материалы науч.-теоретич. конф., посвященной 2000-летию христианства. Чебоксары, 2002. С.113-126; *Харитонова В. Г.* Об отношениях государства и православной церкви в 1920-1930-х гг. XX века (на материалах Чувашской Республики) // Общество, государство, религия. Материалы науч.-теоретич. конф., посвященной 2000-летию христианства. Чебоксары, 2002. С. 86-95; *она же.* К вопросу о массовых политических репрессиях среди представителей православной церкви (на материалах Чувашской Республики) // Политические репрессии 1930-х – начала 1950-х годов и их последствия для экономики и культуры Российской Федерации и Чувашской Республики: материалы регион. науч.-практ. конф.

Чебоксары, 2013. С. 85-95.

[59]*Мордвинова А. И.* Деятельность Комиссии по изъятию церковных ценностей в 1920-е годы в Чувашии // Художественная культура Чувашии: 20-е годы XX века. Чебоксары, 2005. С. 162-169; *она же.* Введенский собор города Чебоксары. Чебоксары, 2009. С. 113-115.

[60]*Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. Чебоксары, 1995; *он же.* Религиозные и оккультные течения в Чувашии. Чебоксары, 2000.

[61]*Димитриев В. Д.* М.П. Петров (Тинехпи) – деятель просвещения и культуры, этнограф и историк: Учебное пособие. Чебоксары, 2003; *Козлов Ф. Н.* Портретная галерея обновленчества: Виктор Зайков – «страдатель за народ» или карьерист? // Исторический вестник. 2014. № 1. С. 65-78 и др.

[62]*Берман А. Г.* Из истории движения за национальную церковь в Чувашии в XX в.: Чувашская автокефалия // Библиотека Якова Кротова: [электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/history/20/1920/berman.htm; *он же.* Мистические секты в Среднем Поволжье во второй половине XIX – начале XX вв. // Исторический вестник. 2013. № 1. С. 34-49; *он же.* Страницы истории православия в Чувашии в XX веке. Чебоксары, 2009 и др.

[63]*Козлов Ф. Н.* Отказ от сана как способ социальной адаптации священнослужителей (на материалах Чувашской автономии) // Исторический вестник. 2013. № 1. С. 62-76; *он же.* Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х – 1920-е годы. Чебоксары, 2014 и др.

[64]*Волков Я. Н.* Церковь Покрова Пресвятой Богородицы с. Ходары Шумерлинского района. Чебоксары, 2006; *Захаров В. Г.* Вода святая Цивильского края. Цивильск, 2008; *Ильин И. Н.* К истории церквей и приходов V-го Благочинного округа Чебоксарско-Чувашской епархии (к 10-летию округа). Чебоксары, 2004; *Ксенофонтов Г. Н.* Церкви Козловского района. Козловка, 1994; *Таллеров П. П.* Православные храмы Комсомольского района. Чебоксары, 2004; *Терентьев А. И.* Чебоксары и чебоксарцы. Чебоксары, 1992; *Шишкин В.* Об Алатыре и алатырцах. Чебоксары, 2006 и др.

[65]*Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии в 20-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2002. № 12. С. 80-98; *он же.* Православие в марийских приходах Вятской епархии в 20-е годы XX столетия // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 67-85; *он же.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2006. № 16. С. 61-76.

[66]*Иванов А. А.* Голод 1921-1922 гг. и конфискация церковных ценностей в Марийской автономной области // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конф. Йошкар-Ола, 2001. С. 157-181; *Одинцова З. Н.* В помощь голодающим Поволжья // Марийский архивный ежегодник – 2012. Йошкар-Ола, 2012. С. 183-186; *Ялтаев И. Ф.* Борьба с религией в Марийской автономной области в годы коллективизации // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение. С. 129-132.

[67]*Абызова Э. Б.* История закрытия ряда церквей в Республике Марий Эл // Христианское просвещение и русская культура: Материалы VIII науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2005. С. 82-88; *Бажин В. В.* Главный храм Царевококшайска (из истории Воскресенского собора) // Марийский архивный ежегодник – 2002. Йошкар-Ола, 2002. С. 125-128; *он же.* Из истории Богородицкой церкви села Семеновка (по документам Государственного архива Республики Марий Эл. 1773-1960 гг.) // Марийский архивный ежегодник – 2004. Йошкар-Ола, 2004. С. 134-140; *он же.* Храм Святителя Николая Чудотворца (из истории церкви села Косолапово) // Марийский архивный ежегодник – 2011. Йошкар-Ола, 2011. С. 128-133; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001 и др.

[68]*Старикова Е. П.* Советское законодательство и религиозные общины (на примере села Орша Марийской автономной области 19181929 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12. Ч. 1. С. 168-173; *Старикова Е. П, Иванов А. Г.* Православный приход Марийского края в условиях антирелигиозной политики 1930-х гг. По материалам Государственного архива Российской Федерации // Вестник архивиста. 2015. № 3. С. 178-190.

[69]*Востриков В. Г.* Сопротивление богоборчеству в 20-30-е годы XX века в Марийской автономной области // Христианское просвещение и русская культура: Материалы IV науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2002. С. 33-35.

[70]*Ерошкин Ю. В.* Епископ Сергий (Куминский) // Христианское просвещение и русская культура: Материалы VIII науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2005. С. 70-76; *он же.* Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии: епископы Арсений (Денисов) и Иоанн (Широков) // Христианское просвещение и русская культура: Доклады и сообщения XIV науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2011. С. 9-31; *он же.* Из истории Царевококшайской Мироносицкой пустыни: архимандрит

Иннокентий (Куледин) // Марийский архивный ежегодник – 2011. Йошкар-Ола, 2011. С. 270-274; *он же.* Судьбы насельников Царевококшайской Мироносицкой пустыни в XX веке: монах Кирилл (Грицко) // Марийский архивный ежегодник – 2012. Йошкар-Ола, 2012. С. 127-130; *Мимяева В.* Добрый пастырь села Юледур // Мироносицкий вестник. 2006. № 8. 3-я страница обложки; *Сануков К. Н.* Историк-просветитель Федор Егоров // Марийский археографический вестник. 1997. Вып. 7. С.88-100 и др.

[71]*Иванов А. Г.* Языческие верования марийцев и действия властей в XIX – начале XX вв. // Весна народов: этнополитическая история Волго-Вятского региона. Сб. док-тов / под ред. К. Мацузато. Екатеринбург, 2002. С. 64-121 и др.

[72] См. напр.: *Боровой В. М,* протоиерей. Требования и уместность богословия по отношению к социальным революциям нашего времени // Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 75-79; *Глухов И.* Патриарх Сергий и его деятельность // Там же. 1967. № 3. С. 59-70; *Соколовский П,* протоиерей. Христианство в революции // Там же. № 9. С. 34-40; *Шабатин И,* проф. Русская церковь в 1917-1967 гг. // Там же. № 10. С. 32-46.

[73] См.: *Введенский А. И.* Церковь и революция. Пг., 1922; *он же.* Церковь и государство: Очерк взаимоотношений церкви и государства 19181922. М., 1923; *он же.* За что лишили сана бывшего патриарха Тихона. М., 1923; *Иоанн (Снычев),* архимандрит. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие. Их особенность и история: магистерская диссертация. Москва, 1965; *Кузнецов А. И.* Обновленческий раскол в Русской церкви. Астрахань, 1956-1959. Машинопись / переизд.: «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / сост. И. В. Соловьев. М., 2002.; Правда о религии в России. М., 1942; Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947; *Сергий (Ларин),* архиепископ. Обновленческий раскол. Астрахань, М., 1953-1959. Машинопись; *Титлинов Б. В.* Борьба за мир в церкви. Самара, 1923; *он же.* Новая Церковь. Пг.-М., 1923; *он же.* Смысл обновленческого движения в истории. Самара, 1926; *он же.* Церковь во время революции. Л., 1927 и др.

[74]*Левитин-Краснов А.* Лихие годы. 1925-1941. Париж, 1977; *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. Кюснахт, 1978.

[75]*Боголепов А. А.* Под властью коммунизма. Мюнхен, 1958; *Рар Г. (А. Ветров)*. Плененная Церковь. Очерк развития взаимоотношений между Церковью и властью в СССР.

[Франкфурт-на-Майне], 1954 и др.

[76]*Регельсон Л.* Трагедия русской церкви. 1917-1945. Париж, 1977.

[77]*Губкин О.* Русская православная церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы // Богослов: Научный богословский журнал: [электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/biblio/text/246503/index.html; *Митрофанов Г,* протоиерей. История Русской Православной Церкви. 1900-1927. СПб., 2002; История Русской Православной Церкви: от Восстановления Патриаршества до наших дней [Новый Патриарший период]. Т. 1. 1917-1970 / М. Данилушкин и др. СПб., 1997; *Цыпин В,* протоиерей. Русская Православная Церковь в новейший период. 1917-1999 // Православная энциклопедия. Русская православная церковь / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. С. 134-178; *он же.* История Русской Церкви. 1919-1997. Валаам, 1997; *он же.* История Русской православной церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004 и др.

[78]*Вострышев М. И.* Божий избранник: Крестный путь святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России. М., 1991; Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский) / Сост., вступит. статья, коммент. С. Фомина. М., 2003 и др.

[79]*Мазырин А.*, иерей. Внутренние конфликты в Русской Православной Церкви второй половины 1920-х – 1930-х годов (в свете позиции высших иерархов): автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2005; *он же.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах. М., 2006 и др.

[80]*Дамаскин (Орловский),* игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX века: в 7 т. Тверь, 1992-2002; *Румянцев Д.,* свящ. Русская Православная церковь в годы большевистских гонений 1918-1926 годов // Азбука веры: электронная православная энциклопедия: [электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/kniznaya_polka/rumiancev/rumiancev_istoriya_russkaya_pravoslavnaya_cerkov_2-all.shtml; За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917-1956. М., 1997 и др.

[81]*Сысоев Д,* свящ. Катакомбный раскол // Персональная страница священника Даниила Сысоева: [электронный ресурс]. URL: http:// sysoev2.narod.ru/katraskol.htm.

[82]*Богданович С. С., епископ Лазарь (Гуркин).* Становление и развитие законодательства о лишении избирательных прав и его

применение в отношении монашествующих и священно-церковнослужителей (на примере Республики Мордовия) // Саровский летописец: материалы IX истор. конф., посвящ. 320-летию образования первого поселения на Саровском городище. Саров-Арзамас, 2011. С. 222-253; *Ерошкин Ю. В.* Репрессии против духовенства на территории Марийского края в первые годы советской власти (1918-1924) // Историк и время: проблемы истории и историографии народов России, Поволжья, Марий Эл: материалы науч. конф., посвящ. 85-летию со дня рождения проф. В. Ф. Пашукова. Йошкар-Ола, 2009. С. 121-127; *Иосиф (Ключников),* иеродиакон. Синодик Чебоксарско-Чувашской епархии: иллюстрированный сборник статей о пострадавших за православную веру в годы советской власти в Чувашии. Чебоксары, 2012; Мученики, новомученики и исповедники земли Мордовской: Материалы I Филос.-богослов. конф. Саранск, 2009; *Новотрясов Н. И., Богданович Л. А., Богданович С. С.* Разорванная связь поколений. Саранск, 2009; Святые, в земле Симбирской просиявшие / сост. протоиерей Алексий (Скала). Ульяновск, 2009; *Уляхин А. А.* Священномученики Василий и Емилиан: к 70-летию восхождения на Алатырскую Голгофу // Альманах Чебоксарского Свято-Троицкого православного мужского монастыря. 2011. Вып. 2. С. 3-7 и др.

[83]*Пирогов Н.* Благословенные Петьялы. Йошкар-Ола, 2007; *Михайлова М. М.* Храм Димитрия Солунского и паратская земля. Йошкар-Ола, 2007 и др.

[84]*Мельгунов С. П.* Красный террор в России. М., 1990.

[85]*Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М., 1994.

[86]*Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995; *он же.* Православная церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996.

[87] См., напр.: *Ellis J.* The Rusaian Orthodox Church: A Contemporary History. London & Sydney, 1986; *Bourdeaux M.* Opium of the People: The Christian Religion in the USSR. London, 1965 и др.

[88]*Верт Н.* История советского государства. 1900-1991 / пер. с фр. М., 1997; *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления / пер. с англ. М., 2010; *Грациози А.* Великая крестьянская война в России. Большевики и крестьяне. 1917-1933 / пер. с англ. М., 2001; *Карр Э.* История Советской России. Книга 1. Т. 1-2. Большевистская революция. 1917-1923 / пер. с англ., 1990; *Майнер С. М.* Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941-1945 / пер. с англ. М., 2000; *Малиа М.* Советская трагедия. История социализма в России.

1917-1991 / пер. с англ. М., 2002; *Рольф М.* Советские массовые праздники. М., 2009; *Хоскинг Дж.* История Советского Союза. 1917-1991 / пер. с англ. Смоленск, 2000; Черная книга коммунизма: преступления, террор, репрессии / под ред. Ч. Ронсака. М., 2001; *Luukkanen A.* The Party of Unbelief. The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917-1929. Helsinki, 1994 и др.

[89] Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг.: в 2 кн. М., Новосибирск, 1997; Протоколы Комиссии по отделению церкви от государства при ЦК РКП(б)-ВКП(б) (Антирелигиозной комиссии). 19221929 гг. / сост. В. В. Лобанов. М., 2014; Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917-1941: Документы и фотоматериалы / сост. О. Ю. Васильева и др. М., 1996; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Документы и материалы: в 4 т. / под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2000; «Терпимое отношение к религиозным пережиткам… является одним из проявлений правого оппортунизма» // подг. публ. А. С. Кочетовой // Исторический архив. 2012. № 3. С. 106-114 и др.

[90]*Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик: УССР, БССР, ЗСФСР, Узбекской и Туркменской. М., 1926; Декреты Советской власти: в 17 т. М., 1957-2006; Конституция (Основной Закон) Марийской АССР: принята постановлением Чрезвычайного XI съезда Советов Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1937; Конституция (Основной Закон) Мордовской АССР: принята постановлением Чрезвычайного 2-го съезда Советов Мордовской АССР от 30 августа 1937 г. Саранск, 1937; Конституция (Основной закон) Чувашской АССР: принята на I Съезде Советов Чувашской АССР 31 января 1926 г. Чебоксары, 1930; Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР, издаваемое Народным комиссариатом юстиции (далее – СУ РСФСР). Отд. первый. М., 1917-1938 и др.

[91] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986): в 15 т. 9-е изд., доп. и испр. М., 1983-1989 и др.

[92] Состояние антирелигиозной работы в Чувашии: Постановление бюро Чувашского ОК ВКП(б) от 18 сентября 1931 г. Чебоксары, 1931 и др.

[93]*Бухарин Н, Преображенский Е.* Азбука коммунизма // Звезда и свастика: большевизм и русский фашизм: *Бухарин Н, Преображенский Е.* Азбука коммунизма; *Тараданов Г., Кибардин В.* Азбука фашизма. М., 1994. С. 3-188; *Бухарин Н. И.* Проблемы

теории и практики социализма. М., 1989; Деятели Октября о религии и церкви / сост. М. М. Персиц. М., 1968; *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 17. Март 1908 – июнь 1909 гг. М., 1961; *Сталин И. В.* Беседа с первой американской рабочей делегацией 9 сентября 1927 г. // *Сталин И. В.* Сочинения: в 13 т. Т. 10. Август – декабрь 1927 г. М., 1949. С. 92-148; *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви: в 3 т. М., 1935 и др.

[94]*Абрамов Ф.* Как вести антирелигиозную пропаганду среди крестьянок. М., 1931; Антирелигиозный учебник для кружков и самообразования / под ред. М. М. Шейнмана. М., 1938; *Елизаров И. Я.* Нужен ли рабочим праздник рождества? Материалы к антирождественской кампании. Л., 1929; *Румянцев Н. В.* Происхождение Пасхи. Из истории церковного календаря. 2-е изд., исправ. М., 1929; Сборник материалов по антирелигиозной пропаганде: методические разработки ЦС СВБ СССР. Йошкар-Ола, 1941 и др.

[95]*Амосов Н.* Колхозонь стресь ды религиясь [Колхозный строй и религия]. М., 1935; *Бодякшин И.* Кода появась христианской верась [Как появилась христианская вера] / пер. на мокш. яз. М., 1926; *Косарев А. В.* Тене хирё<?ле пропаганда тата комсомолан задачисем [Антирелигиозная пропаганда и задачи комсомола]. Чебоксары, 1937; *Кутяшов С. С.* Тёне хирё<? пропаганда тавасси [Методическое письмо об антирелигиозной пропаганде среди чуваш]. М., 1928; Об антирелигиозной работе школы. Йошкар-Ола, 1940; Тематика антирелигиозных лекций на 1941 г. Йошкар-Ола, 1941 и др.

[96] Господа нашего Иисуса Христа Святые Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на черемисском языке. Казань, 1906; Йумын законжы: Беседы на 10 заповедей: На луговом наречии черемис. яз. Казань, 1915; Молитвослов на черемисском языке. 5-е изд. Казань, 1914 и др.

[97] Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / сост. М. Е. Губонин. М., 1994; *Иоанн (Снычев),* митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия: григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. 2-е изд., доп. Сортавала, 1993; Русская Православная церковь и Великая Отечественная война: Послания Патриаршего Местоблюстителя Сергия, Митрополита Московского и Коломенского // Наш современник. 2000. № 5. С. 217222 и др.

[98] Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927

года / сост. А. Мазырин, О. В. Косик. М., 2011; *Введенский А. И.* Церковь и государство (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 19181922 г.). М., 1923; Письма катакомбного Епископа А. к Ф. М. // Церковные ведомости Русской истинно православной церкви: [электронный ресурс]. URL: http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=278; *Титлинов Б. В.* Новая Церковь. Пг.; М., 1923 и др.

[99] Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 года. Отдел I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. Т. II. Западный район. Центрально-Промышленный район. М., 1928; Т. III. Центрально-Черноземный район. Средне-Волжский район. Нижне-Волжский район. М., 1928; Т. IV. Вятский район. Уральская область. Башкирская АССР. М., 1928; Т. IX. РСФСР. М., 1929; Районы Чувашии в цифрах за 1935 г. Чебоксары, 1936; Статистический справочник на 1926 год. Краснококшайск, 1927 и др.

[100] Аграрная политика Советской власти (1917-1918 гг.): док-ты и материалы / сост. И. И. Варжо. М., 1954; Из истории образования Марийской автономной области: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 2000; Культурное строительство в Марийской АССР: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 1983; Культурное строительство в Мордовской АССР: сб. док-тов. Ч. 1. 19171941 гг. Саранск, 1986; Культурное строительство в Чувашской АССР (сб. док-тов): в 2 кн. Кн. 1. 1917-1937. Чебоксары, 1965; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны: док-ты и материалы / Сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1959; Общество и власть (1918-1920): док-ты уездных съездов Советов Мордовии: в 2 т. Т. 1. Саранск, 2010; Т. 2. Саранск, 2013; Община в аграрной революции: документы сельского схода о земельных отношениях в национальной деревне Поволжья (1918-1922 гг.) / Сост. А. А. Иванов. Йошкар-Ола, 2005; Октябрьская революция и установление Советской власти в Чувашии: сб. док-тов. Чебоксары, 1957; Симбирская губерния в годы гражданской войны (май 1918 г. – март 1919 г.): в 2 т. Т. 1. Ульяновск, 1958; Установление Советской власти в Марийском крае: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 1970; Установление Советской власти в Мордовии: док-ты и материалы / Сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1957 и др.

[101] *Дорофеев З. Ф.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. Стихи и песни 1908–1920 гг. Саранск, 1964; *Лукин Ф.* [и др.] Пионер йуррисем [Пионерские песни]. Шупашкар, 1935; *Люблин И. В., Кривоносов В. М., Вăсаннка М.* 25 массăлă юрă [25 массовых песен]. Шупашкар, 1933; *Пет Першут*. Йымыдымын мырыжы [Песня

безбожника]: поэма. Козьмодемьянск, 1933; *Петрова К. С.* Чопуда вий [Темная сила]. Саранск, 1933; *Сеспель М.* Собр. соч. Чебоксары, 1959; *Чесноков Ф., Васильев Т., Окин Е.* Эрзень пьесат [Эрзянские пьесы]. М., 1924; *Эчан С.* Тунемдымын судитлат [Судят неграмотность]. Йошкар-Ола, 1926 и др.

[102]*Алмакаев П. А.* Годы и люди: Воспоминания, размышления. Йошкар-Ола, 1998; *Ефимов И. Е.* В первые годы чувашской автономии. Чебоксары, 1964; За власть Советов: сб. воспоминаний участников Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны 1918– 1920 гг. Йошкар-Ола, 1978; Заре навстречу: Воспоминания, рассказы, очерки о славном пути комсомола Мордовии. 1918-1968. Саранск, 1968; *Косырев А. С.* В революционные дни (Воспоминания старого коммуниста о событиях 1917-1918 гг.). Чебоксары, 1957; *Лаптев Д. К.* Революцией призванные (Из воспоминаний красногвардейца). Чебоксары, 1969; Незабываемые годы. Саранск, 1967; Они были первыми: воспоминания старейших комсомольцев Мордовии. Саранск, 1958; *Рошаль М. Г.* Записки из прошлого. М., 1969; *Рублев М. Р.* В годы великих свершений. Чебоксары, 1959; *Шигаев А.* В суровый восемнадцатый год (Из воспоминаний). Чебоксары, 1959 и др.

[103]*Дмитриев В. Д.* Записки репрессированного священника. Чебоксары, 2002; *Феодосий (Алмазов),* архимандрит. Мои воспоминания (Записки Соловецкого узника). М., 1997 и др.

Глава первая
Антирелигиозная пропаганда как элемент антицерковной политики

Религия – это искаженный мир, скрытая ложь, пусть святая, но все равно ложь. <…> Жизнь можно прожить с большим интересом и без религии и церкви.

А. И. Кибеч, «Свет истины, или словарь прозрений чуваша»

Справедливости ради следует отметить, что среди величайших умов прошлого, так или иначе критиковавших религию, большинство выступало не столько против веры как глубоко личного переживания, сколько против религиозных институтов (т. е. Церкви), эксплуатирующих это чувство.

А. П. Леонтьев, Н. И. Егоров, «Откуда мы? Куда мы? Беседы под Древом Познания»

1.1. Атеистическая пропаганда первых лет советской власти (1917-1923 гг.)

Одним из факторов развития общественных процессов является социальная психология. Л. Февр писал по этому поводу: «Каждой цивилизации присущ собственный психологический аппарат. Он отвечает потребностям данной эпохи и не предназначен ни для вечности, ни для человеческого рода вообще, ни даже для эволюции отдельной цивилизации»[1]. Слова французского ученого прекрасно иллюстрируют ситуацию в нашей стране на рубеже 1910-1920-х гг. Целый комплекс факторов: укоренившиеся в «передовой» части российского общества еще в дореволюционный период представления о Русской православной церкви как элементе государственного аппарата, партийно-теоретические установки о безусловной реакционности религиозной идеологии – служил базисом для стремления устранить ее влияние на общественную жизнь[2]. После Октября 1917 г. атеизм превратился в государственную идеологию и стал составной частью политической практики. При этом основные принципы большевистской идеологии имели четкие параллели или сходные постулаты в православном мировоззрении (см. табл. 1.1). Показательно, что РКП(б) на проходивших в 1918 г. в национальных уездах конференциях называли «духовным союзом верующих в идею коммунизма», а сами конференции – «новыми камнями коммунистического храма»[3]. Кардинальная смена мировоззренческих схем позволяет некоторым исследователям утверждать В. И. Ленина как революционера религиозного типа, большевистскую идеологию - особой, «правильной» религией, а Октябрьскую революцию – «глубоко религиозным движением»[4].

Таблица 1.1.

Сравнительная характеристика русского православного мировоззрения и большевистской идеологии

Основные черты русского православного мировоззрения	Основные принципы большевистской идеологии
Догматизм мировоззрения	Догматизм теории
Аскетизм, готовность на жертвы во имя веры	Готовность нести страдания и жертвы во имя «светлого будущего», призывы к самоотречению в личной жизни
Устремленность к трансцендентному, относящемуся к вечности, к Богу, к иному миру	Устремленность к «лучшему будущему», к коммунизму
Идеи избранности и мессианства (русский народ – народ-богоносец, на который после падения Византии возложена особая обязанность по сохранению истинной христианской веры)	Идеи избранности и мессианства (Россия – «слабое звено в цепи империализма», поэтому она должна первой осуществить социалистическую революцию и указать всему миру путь к коммунизму; из России распространиться «мировой пожар революции»)
Ортодоксальность взглядов (отрицание, полное неприятие противоположной традиции, гонения на инакомыслящих)	Ортодоксальность взглядов (борьба за чистоту марксистско-ленинской идеологии, изгнание из страны или физическое уничтожение противников)

Таблица разработана на основе предложенного А. И. Белкиным соотношения основных черт русского национального характера и основных принципов большевистской идеологии (см.: *Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России: учебное пособие. Саранск, 2004. С. 120).

В первые же месяцы была принята серия законодательных актов (Декрет о земле, Декларация прав народов России, ликвидация института военного духовенства, прекращение выделения средств на содержание священнослужителей и др.), направленных не просто на ограничение, а на ликвидацию влияния РПЦ в различных сферах жизни страны[5], несмотря на официальные утверждения типа «Совет (Пензенский Совет рабочих, крестьянских и солдатских депутатов. – *Ф. К.)* не против религии. Пусть каждый верит так, как хочет»[6]. И главное, что было сделано, – декретом от 23 января 1918 г. Церковь отделена от государства, а школа от Церкви[7]. Это развязало руки организаторам антирелигиозной работы.

Следует отметить, что некоторые шаги (введение свободы вероисповеданий, передача церковно-приходских школ в ведение Министерства просвещения, отмена обязательного преподавания Закона Божьего и др.) были предприняты еще Временным правительством, и уже тогда общество раскололось на два лагеря[8]. Еще более противоречивым было отношение к советскому декрету. Естественно, что он оказался поддержан в партийной среде[9]. Приветствовали «свободу церкви» различные съезды в чувашских, марийских и мордовских уездах[10]. Правда,

прошедший в июне 1918 г. Саранский крестьянский уездный съезд обозначил его в повестке дня, но так и не рассмотрел[11]. Вызвал декрет нарекания со стороны оппозиционных большевикам партий и общественных сил[12]. Полярной, естественно, оказалась позиция духовенства[13].

Как подчеркивают в воспоминаниях организаторы культурнопросветительской работы среди народов Поволжья, ими была развернута «большая работа» по объяснению постановлений партии. Из трех находящихся в сфере нашего внимания регионов текст декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» был переведен на чувашский и марийский языки и опубликован в местных периодических изданиях. Правда, в марийской газете «Йошкар кече [Красный день]» публикация осуществлена с временным «люфтом», поскольку оно само начало выходить только с 1 октября 1918 г. На марийском языке была издана и книга Я. И. Бурова «Что означает закон о свободе совести и отделении церкви от государства?». При этом, как отмечали, например, марийские чекисты, «газета, если и проникает в деревню, то с большим опозданием, и ею мало интересуются: “некогда нам газеты читать, не до того теперь!”, даже сельсоветы, получая газеты, выкуривают их, а в лучшем случае – оклеивают стены». Приходилось предписывать в директивной форме «обратить самое серьезное внимание на распространение высылаемой литературы среди беднейшего крестьянства», «чтобы не употребили ее на цигарки»[14].

Однако впоследствии сами партийные идеологи признавали, что первые антирелигиозные выступления носили «крайне резкий характер» и, «несомненно, что в этом отношении мы сделали немало ошибок»[15]. Несмотря на слова В. И. Ленина, что «бороться с религиозными предрассудками надо чрезвычайно осторожно»[16], атеистическая пропаганда первых лет советской власти носила характер прогрессирующей конфронтации с религиозными верованиями. Смести «портреты господина бога» призывал популярный пролетарский поэт В. В. Маяковский[17]. Целью было «разрушение религии и замена религиозного мировоззрения материалистическим». Неслучайно А. М. Селищев в своем исследовании языка революционного времени отметил следующее определение коммуниста: «Камунист, коменист – кто в Бога не верует», а этнограф В. Г. Тан-Богораз «враждебное отношение к церкви, попам и религиозным предрассудкам» причислил к «главным заповедям коммунизма»[18].

Волна нигилистического отрицания символов прежнего режима докатилась и до национальных регионов. «Не попадайте в руки обманщиков», – призывала корреспонденция «крестьянина С.

М. Темякова» в газете «Канаш». Назвал Церковь «волчьей ямой», а духовенство – «сволочью» будущий председатель Инсарского уездного комитета РКП(б) И. Я. Свентер на III уездном съезде Советов крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов в сентябре 1918 г. «Нужно попов гнать!», – раздавалось со страниц марийских изданий[19].

На службу безбожной пропаганды была поставлена молодая литература народов Среднего Поволжья. Ранее антирелигиозные выступления марийской и чувашской интеллигенции прошли в 19061908 гг. под воздействием первой русской революции[20]. Очередным всплеском был отмечен период после событий Октября 1917 г., когда на местах активно формировались определенные лингвистические формулировки под влиянием «новой терминологии» Центра. Не уступала «старшим братьям» (В. В. Маяковскому, Демьяну Бедному и др.) пореволюционная «инородческая» литература в лице чуваша Михаила Сеспеля, мордвина З. Ф. Дорофеева[1], марийца И. А. Борисова (Тыныш Осипа) и др., открыто провозглашавших «Бога нет!», высмеивавших действия священнослужителей, а последних вырисовывавших в образе кровожадных «зверей»[21]. Вместе с тем нельзя не отметить один любопытный факт. Если проза и поэзия были сразу поставлены на рельсы активной пропаганды безбожия, то в песенном жанре революционные тексты нередко накладывались на мотивы церковных песнопений. Например, в подобном стиле создал произведения «Красивая заря» и «Встаньте, поднимитесь» мариец Т. Е. Ефремов. Более того, этот священник-расстрига из с. Уньжи Царевококшайского уезда стал автором первого «гимна народа мари»: такой статус получило в декабре 1918 г. на совместном заседании представителей Центрального отдела мари, отделов народа мари и народного образования, учащихся высших учебных заведений г. Казани его произведение «Призыв к свету»[22].

Результатом реализации радикальных идей стали запреты на проведение религиозных церемоний (проповедей, крестных ходов и даже богослужений), грубость и насилие при изъятии культовых предметов (прежде всего икон) из учебных заведений и государственных учреждений, требования к духовенству об отказе от занимаемой должности, изгнание священников из приходов или проведение маскарадных обрядовых действий[23]. Предпринимались меры, чтобы вообще изъять из памяти ассоциации с прошлой жизнью. Одним из подобных шагов стало переименование улиц. Улицы Чебоксар, Царевококшайска и Саранска из «Рождественских», «Благовещенских», «Покровских», «Вознесенских» и т. п. становились «Советскими»,

«Большевистскими», «имени Карла Маркса» и пр., да и будущая столица Марийской автономии в духе времени была сначала переименована в Краснококшайск, а затем в Йошкар-Олу[24].

Показательна кампания по вскрытию мощей. Согласно церковным канонам мощи – почитаемые тела почивших святых, причем в России широко распространено было убеждение об их обязательной нетленности. С точки же зрения новых властителей страны, это был один из способов «одурачивания» масс. Несмотря на направленное Священным Синодом в марте 1919 г. в СНК РСФСР ходатайство о прекращении «освидетельствования» мощей[25], процесс набирал обороты: подводилась необходимая нормативная база в виде циркуляров и постановлений Наркомата юстиции РСФСР, ширилась география и росло количество вскрытых рак, проводилась фото– и киносъемка процедуры вскрытия[26].

Попытки вскрытия мощей имели место и в описываемом нами регионе. Так, 17 марта 1919 г. на заседании Алатырского городского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов рассматривался вопрос о «мощах» местного преподобного Вассиана, однако решение депутатов было отрицательным, поскольку «останки схимонаха» не прошли канонизации[27]. 17 декабря 1920 г. была вскрыта рака с останками Преподобного Серафима Саровского, но в тот момент местные большевики не уничтожали мощи, как того требовали указания Центра (как предполагает В. А. Юрченков, свою роль сыграла «антоновщина» – мощное крестьянское движение осени 1920 г., когда в окрестностях Сарова активно действовали повстанческие отряды). Изъятие мощей произошло только при повторном вскрытии в апреле 1927 г.[28]

Другой радикальной формой борьбы была попытка заменить погребение усопших кремацией. Спорадические похороны без церковного церемониала известны уже в XIX в.[29] По мнению руководителей Советской России, традиционный обряд похорон был связан с культовыми действиями Православной церкви и требовал коренного видоизменения. 7 декабря 1918 г. подписан разрешивший кремацию декрет «О кладбищах и похоронах»[30]. Спустя два года журнал «Революция и церковь» объявил конкурс на проект крематория под выразительным лозунгом: «Крематорий – кафедра безбожия»[31]. Сожжение, на наш взгляд, должно было превратиться в один из элементов формирующегося обряда «красных похорон». Согласно наблюдениям В. Паперного, огонь и сжигание имели особое место в системе ранних большевистских ценностей, а слово «кладбище» даже употреблялось с негативным значением[32]. Весь пафос большевистского отношения к огню

звучит в одиозной строке В. В. Маяковского: «Только тот коммунист истый, кто мосты к отступлению сжег»[33]. Реакцией РПЦ стала подготовленная еще до подписания указанного выше декрета аналитическая записка от 4 апреля (22 марта) 1918 г. с однозначным заключением: предание тела не земле, а огню – «дело кощунственное»[34]. Тем более что, отвергнув бытовавшие практики, новая власть оставила пустоту. Характерную запись сделал в дневнике К. И. Чуковский: «Революция отняла прежние обряды и декорумы и не дала своих»[35]. Неудивительно, что опыт введения кремации даже в «колыбели революции», в Петрограде, оказался неудачным[36]. Изучение материалов по истории национальных областей Среднего Поволжья показало, что в данном регионе даже не предпринималось попыток отказа от традиционного обряда погребения.

Вместе с тем, на наш взгляд, некорректно возлагать вину за нагнетание ситуации только на большевистскую партию. Нельзя не согласиться, например, с оценкой Н. А. Бердяева, объяснявшего воинствующее безбожие новых властей не только «суженным и зависящим от разного рода ressentiments *[фр.* мстительность. – *Ф. К.]»* состоянием сознания коммунистов, но и «грехами» самого русского православия[37], превратившегося в придаток государственного механизма. Обострению обстановки в послеоктябрьский период способствовали свойственные РПЦ мировоззренческая нетерпимость и претензии на исключительное духовное руководство массами. Принятое Поместным Собором в декабре 1917 г. Определение «О правовом положении Российской православной церкви» противоречило правовым актам новой власти: так, тезис о сохранении за Церковью «первенствующего» положения шел вразрез с отменой всех национальных и религиозных привилегий и ограничений в «Декларации прав народов России» и обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока». Другое определение Собора, вышедшее в феврале 1918 г., в числе норм епархиального управления указало «законы государственные, не противоречащие основам церковного строя»[38]. Неудивительно, что большевистскими идеологами соборные решения были оценены как «воззвания против Октябрьской революции» и «спекуляция на религиозном фанатизме»[39].

Окончательно по разные стороны поставили РПЦ и большевиков начавшиеся военные действия. При этом отдельные священнослужители – наперекор большинству – выбирали сторону советской власти и активно (даже с оружием в руках) защищали ее. Так, добровольцем в Красную армию ушел уроженец д. Юж-Толешево Иранского уезда И. А. Алмакаев,

служивший священником в одном из сел Вятской губернии[40]. Но эти единичные случаи не влияли на общую картину. Попытка канонического центра РПЦ остаться над схваткой и избежать прямой вовлеченности в открытое вооруженное противостояние была расценена как антисоветские действия.

Православная церковь в лице как отдельных личностей, так и групп духовенства, превратилась в активно действующую силу гражданской войны. Например, «попы» (правда, с существенной, на наш взгляд, оговоркой: «в мирской одежде») были в числе активных участников собравшегося 3 декабря 1917 г. антибольшевистского съезда в Темниковском уезде. Весной – летом 1918 г. отмечены случаи выступления духовенства Краснослободского и Ардатовского уездов против мобилизации в Красную Армию. Как отмечает в воспоминаниях марийский писатель Дим. Орай, «взорвалось, стало принимать активное участие» в политической жизни духовенство Кузнецовской волости Уржумского уезда. При этом «святые отцы» не только честили с амвона «антихристову» власть, но и брали в руки оружие, нередко являясь «душой» заговоров. Так, в 1918 г. Козьмодемьянской ЧК удалось предотвратить антисоветское выступление, которое «готовил» священник с. Владимирское, и раскрыть «вражескую группу» в Михаило-Архангельском монастыре[41]. На наш взгляд, далеко не случайны слова монаха в одной из «маленьких поэм» Сергея Есенина:

Уж как мы их…
Не в пух, а прямо в прах.
Пятнадцать штук я сам
Зарезал красных,
Да столько ж каждый,
Всякий наш монах [42].

Они являются метафорическим отражением реального положения дел, т. к., по мемуарным данным и подсчетам исследователей, несколько тысяч лиц духовного звания сражалось «за поруганную веру и оскорбление церковных святынь» в войсках Колчака, Деникина, Врангеля и др.[43]

Волнения на религиозной почве происходили практически повсеместно, в том числе в интересующем нас регионе. Причем наиболее активными в этом плане оказались мордовские уезды. Например, в сентябре 1918 г. произошло выступление в с. Яковщина Рузаевского уезда, вызванное попыткой сотрудников ЧК и красноармейцев арестовать местных монахов по обвинению в «контрреволюционной», «черносотенной антисоветской

пропаганде» после неудачи со сбором хлеба. В ноябре 1918 г. под влиянием слухов о закрытии продотрядом местной церкви, изъятии икон и издевательствах над священником[2] и агитации в духе «почему у власти евреи, которые стесняют нашу православную веру?» взбунтовались в с. Лада Саранского уезда. В феврале 1919 г. арест местного священнослужителя спровоцировал восстание крестьян с. Говорово Саранского уезда. В марте 1919 г. религиозный подтекст имели протесты в Шугуровской и Пичеурской волостях Ардатовского уезда. В мае 1920 г. на «почве ликвидации монастырей» выступили граждане г. Темникова и окрестных деревень. В 1920 г. граждане с. Танеевка Саранского уезда ворвались в школу и устроили настоящий погром, потому что школа была устроена в доме выселенного священника[44].

Другими словами, оценивая предпосылки жесткого противостояния власти и Церкви в первые годы существования РСФСР, ответственность за нагнетание обстановки должна быть возложена на обе стороны. При этом надо признать, что духовенство способствовало развитию конфликта, но необходимо подчеркнуть, что не оно породило его.

С постепенным удалением театра военных действий от интересующего нас региона акцент в противостоянии Советского государства и РПЦ смещался с насильственных действий в сторону «интеллектуальной» конфронтации. В марте 1919 г. решением VIII съезда РКП(б) в программе партии появился специальный пункт об организации широкой научно-просветительной и антирелигиозной пропаганды. При этом многие партийцы на местах были уверены, что население готово к подобным преобразованиям. Так, сводка о положении в Краснококшайском уезде за июнь 1918 г. отметила, что даже «глухие уголки уезда» начинают производить «приятное впечатление в деле социалистического строительства»[45].

Широко использовался метод дискредитации отдельных служителей культа или Церкви в целом. Этой цели, например, были посвящены опубликованные в местной прессе статьи «Спекуляция и церковь», «Поп – пьяница», «Церковные книги на раскрутку» и др. В качестве наглядных пособий распространялись плакаты, показывающие союз «князей, попов и кулаков». Появился первый опыт работы в национальных регионах кинопередвижки (например, в Тамбовской губернии, в том числе в Темниковском уезде демонстрировалась лента «Христос и революция»). Симптоматичным явлением был интерес городского и сельского населения к лекциям на антирелигиозные темы. Пропагандисты посвящали в такие вопросы, как «История

религии», «Церковь и государство», «Отношение компартии к религии», «О положении религии и церкви в Советском государстве» и т. п. Дискуссии о старом и новом порядках возникали в ночном, на посиделках, дома в семье и т. д.[46]

Особое место занимали диспуты атеистов со служителями культа. Основными темами были «Есть ли Бог?», «Есть ли загробная жизнь?» и т. п. вопросы. Отчеты, публикации в периодической печати, воспоминания современников свидетельствуют о «переполненных», «полных как никогда» залах словесных дуэлей коммунистов и духовных лиц[47]. Однако, на наш взгляд, подобные акции зачастую вызывали интерес не только и не столько как дебаты представителей двух идеологий, сколько как возможность «убить время», отвлечься от повседневных забот. Кроме того, следует подчеркнуть, что зачастую горожане и особенно сельчане к обсуждению острых политических проблем относились довольно инертно. Свидетельствуют об этом констатации информсводок о результатах «не давшей результатов в деревне» антирелигиозной пропаганды и регулярное включение в повестку дня различных партийных конференций и съездов пункта о «пробуждении в местном населении интереса к политическим вопросам». ЦК РКП(б) в 1922 г. даже предупреждал, что диспут только тогда будет «хорошим орудием пропаганды, когда слушатели будут настолько подготовлены, чтобы вполне сознательно и критически» относиться к его содержанию. Поэтому циркулярные письма губернских комитетов РКП(б) рекомендовали укомам к диспутам относиться осторожно и организовывать их при наличии сильных докладчиков[48].

В пользу нашего заключения свидетельствует и факт, что устроители диспутов собирали значительное число зрителей-крестьян в зимний период, но не могли обеспечить даже минимальной явки в период активных сельскохозяйственных работ. Как признавали сами партийные идеологи, крестьянин «может самыми последними словами поносить попа и в то же время целовать ему руку при исполнении магических обрядов, составляющих главную, основную часть религии земледельца»[49]. Не всегда соответствовали действительности и официальные заявления о поражении духовенства в ходе диспутов. Так, после проведенных в Темникове 7 и 8 декабря 1920 г. (накануне вскрытия раки Серафима Саровского) диспутов, где обсуждались вопросы о нетленности мощей, «Известия Тамбовского губисполкома» сообщили о победе агитаторов-коммунистов, но спустя несколько дней представителям властей было вручено подписанное темниковскими священнослужителями, монахами Саровской обители и мирянами письмо с просьбой пощадить

«благоговейное религиозное чувство» и не совершать святотатства[50].

Куда как более симптоматичным выглядит отношение населения к коммунистам и их мероприятиям в религиозные праздники и дни тяжелых испытаний. Так, на заседании Темниковского укома от 30 апреля 1919 г. констатировалось, что население Стрелецкой волости во время постов «не дает делать» местному драмкружку спектакли и вообще препятствует подобной работе по просвещению. Резко изменили настроения крестьян продовольственный кризис 1918 г., продразверстка и голод 1921-1922 гг. Как «очень недоброжелательное» и «враждебное» характеризовалось осенью 1919 г. – зимой 1920 г. отношение крестьянства Мордовского края к продотрядам и пославшим их властям. Материалы за сентябрь 1920 г. констатировали «скрытно-враждебное» отношение большинства крестьянской массы Чувашской АО к советской власти и «враждебное» – к ячейкам РКП(б). Информационные сводки за май 1921 г. отметили «сильное волнение» и «враждебное отношение к Советской власти» в связи с тяжелым продовольственным снабжением и надвигающимся голодом крестьянского населения Марийской автономной области. Вообще, анкеты обследования коммунистических ячеек, анкеты облполитпросветов, материалы по линии ВЧК конца 1910-х – начала 1920-х гг. фиксировали нарастание социальной напряженности и «от безразличного» до «враждебного» отношение к советской власти и партии[51].

Одной из ключевых причин такого развития ситуации следует назвать качественно неудовлетворительную организационную работу. Возможно, в некоторых местах население было готово к восприятию новых идей, однако в большинстве своем национальное крестьянство еще следовало увлечь за собой. Во второй половине 1918 г. для агитации в мордовских, чувашских и марийских селениях были направлены рабочие из столицы, губернских центров и других городов, плохо знакомые с местными условиями и не знающие языка. Более того, в ряде случаев ситуацию обострял межнациональный антагонизм. Например, представителями Чувашско-Сорминской волости Ядринского уезда констатировалось «недоброжелательное» отношение «русских» агитаторов по отношению к чувашам. При этом сами чуваши, как отмечалось в обращении Чувашской секции в Казанский губком РКП(б), привыкли смотреть на русских как на «эксплуататоров»[52].

Повсеместно требовались агитаторы из представителей коренных этносов. Целенаправленная подготовка нескольких

десятков таких кадров для чувашей и мари при Казанском губкоме РКП(б) прошла в ноябре – декабре 1918 г. Однако и прибывающие из губернской столицы агитаторы, как констатировали, например, козьмодемьянские «товарищи», были крайне не подготовлены к соответствующей работе[53]. Вероятным объяснением может служить то, что все они были «идеологически выдержаны», но плохо адаптированы с точки зрения языка, этнографии, культуры. В отдельных случаях, как признавали сами организаторы, «не блестящей» была программа агитаторских курсов. Например, в ноябре 1918 г.: «не по плечу» оказался слушателям «диалектический материализм», но при этом они «усиленно» интересовались происхождением «надстройки», особенно же религии. Недостатки были учтены при формировании краткосрочных курсов для мари и чувашей в июне 1919 г. Пытались решить проблему и на местном уровне. Например, 5 апреля и 1 июля 1919 г. на заседаниях Козьмодемьянского уездного комитета РКП(б) были приняты решения об организации школы политической грамотности и агитационных курсов, но реализация решения тормозилась отсутствием финансовых средств[54].

Однако со значительными трудностями сталкивались и агитаторы со знанием языка и этнических особенностей. Повинны в этом были органы местного управления. Осуществлять координацию мер по отделению Церкви от государства должны были специальные комиссии. Но если в Центре такая межведомственная комиссия была создана при Наркомате юстиции РСФСР, а в структуре самого Наркомата с мая 1918 г. действовал особый (VIII, «ликвидационный») отдел[55], то на местах ситуация складывалась не так хорошо. Так, 9 марта 1918 г. в Пензенской губернии начал действовать комиссариат по отделению церкви от государства, однако по причине «неимения достаточных денежных средств» его ликвидировали в сентябре того же года. Население Марийского края не было «осведомлено» о сути декрета ни в октябре 1919 г., ни в декабре 1920 г., а в феврале 1921 г. был даже поставлен вопрос об упразднении «фактически не существующей» профильной комиссии. Целевые проверки, организованные Чувашским областным отделом юстиции в 1920 г., показали, что работа в данном направлении не велась в 2 из 3 (кроме Чебоксарского) уездов автономии, при этом в Ядринской волости одноименного уезда доводить нормы декрета до сведения населения вменили в обязанность церковных причтов. Неудивительно, что любые изменения общественной жизни, затрагивающие религиозную сторону, сопровождались различными эксцессами[56].

Не последнюю роль в этом плане играло и поведение комсомольцев. Сказывались психовозрастные особенности молодежи. Как отмечал М. М. Рубинштейн, юность в «жажде нового» инстинктивно тянется к будущему, а устоявшаяся среда стремится подчинить ее своей культуре. Отсюда – антагонизм, борьба «детей» против «отцов»[57]. Партия умело направляла эту ищущую выхода энергию в нужном для себя направлении, провоцируя раскол в деревне и приближая к себе одну из противоборствующих сторон. Как отмечает Л. Виола, сельский комсомол представлял активную и для многих взрослых ненавистную силу крестьянской политики[58]. Крестьяне говорили: «коммунист… вся, вить, власть ваша: “бери… тащи с православных”»[59]. «Православная» деревня, по свидетельству самих комсомольцев, не понимала и не принимала их. Родители, узнав о вступлении сына или дочери в ряды «строителей коммунизма», считали, что они «Антихристу отдались». Доходило даже до мер физического воздействия со стороны отцов и матерей, известны случаи изгнания из дома отпрысков – комсомольцев[60].

Религиозный фактор был в этом противостоянии одним из ключевых. В воспоминаниях первых комсомольцев подчеркивается предъявлявшееся им требование «быть воинствующим атеистом». Комсомольцы старались оправдать оказанное «доверие». Они «сразу порывали с религией», антирелигиозные темы становились ведущими в репертуаре созданных при комсомольских организациях драматических кружков. Многие из членов РКСМ считали, что против верующих можно применять не только силу пропаганды. Так, член Ардатовской комсомольской организации П. Тупицын решил «наглядно убедить, что бог и загробная жизнь – это поповские выдумки». Как вспоминал впоследствии его товарищ, «он попросил подойти к себе бывшего на собрании попа и, вынув из кармана наган, спросил, не хочет ли он отправиться в хваленое царство небесное? Поп, конечно, отказался»[61]. Необходимо отметить «особую» роль комсомола в ходе кампании по изъятию церковных ценностей – например, в Чувашской автономии почти половина золотых и серебряных изделий из храмов была изъята при непосредственном участии комсомольцев[62]. Вполне вероятно, что с действиями «комсы» (так в просторечии называли тогда комсомольцев) были прямо связаны эксцессы изъятия необходимой для богослужения утвари.

Некоторые комсомольские организации признавали «крупные ошибки», но оправдывали их строительством «новой жизни» и получением – через «препятствия» – «предмета улучшения

своего положения». Отдельные ячейки даже пытались устранить крайний радикализм. Так, выступавшие на проходившем 16-18 сентября 1921 г. III Краснококшайском уездном съезде организаций РКСМ подчеркивали, что «необходимо обратить внимание на ликвидацию как элементарной, так и политической безграмотности. Это является первой задачей молодежи». Но это не меняло общей картины отношения населения к молодежному движению. Неприятие комсомола было характерно для представителей практически всех социальных слоев общества и вызывало ответную рефлексию со стороны самой молодежи[63]. Неудивительно, что уже тогда представители духовенства задумывались, что будет «на св. Руси годов чрез 10-15, когда эти подростки будут руководителями жизни»?[64]

Негативное отношение со стороны крестьян сохранялось всю первую половину 1920-х гг., когда во всех природных катаклизмах видели кару Божью за антирелигиозную политику коммунистов. Хотя тезис «позабыли Бога» можно считать относительно спорным: сами члены партийных и комсомольских организаций считали религиозные обряды допустимыми и массово «грешили» их исполнением, сохранением икон и посещением церквей, что находило отражение в отчетах и нормативных документах советских и партийных органов, на страницах периодических изданий[65]. Другое дело, что это поведение многих партийцев и комсомольцев блекло и ретушировалось на фоне радикальных поступков воинствующих безбожников.

Нельзя не отметить то обстоятельство, что в первые годы советской власти на местах расширительно толковались критерии членства в партии, поэтому довольно многочисленны случаи присутствия в рядах РКП(б) священно– и церковнослужителей, одновременно исполнявших и свои прямые обязанности. Подобные факты известны практически по всем национальным уездам интересующего нас региона[66]. Более того, инструкция секретарям партийных комитетов Казанской губернии в обязательном порядке требовала отмечать в представляемых отчетах наличие «священнослужителей, стоящих на советской платформе», и «священников – членов партии». Видимо, подобная ситуация была характерна для страны в целом и тревожила высшее руководство, поскольку в проекте постановления Пленума Политбюро от 7 мая 1921 г. «категорически запрещалось» принимать священно– и церковнослужителей в партию, а в случае обнаружения практикующих представителей духовенства среди коммунистов их надлежало «немедленно исключить»[67].

Приходилось властям учитывать и ситуацию на местах:

отчеты государственных структур (ВЧК, УОНО и др.), сообщения обновленческого духовенства и другие материалы фиксировали прекращение школьных занятий в дни религиозных праздников, «обыкновенное, как до революции» посещение церквей и более того – увеличение религиозности[68]. Резкая антирелигиозная пропаганда нередко имела обратный эффект. Здесь немаловажным представляется наблюдение Е. А. Ягафовой, что религиозное самосознание выступало и оставалось одной из базовых составляющих и фактором формирования этнического самосознания[69]. Речь у самарского исследователя идет применительно к градациям и взаимоотношениям чувашей-язычников («истинных чувашей»), чувашей-христиан и чувашей-мусульман (отатаривающихся), однако, на наш взгляд, формула применима и как обобщающая характеристика положения верующих в национальных областях Среднего Поволжья в рассматриваемый период. Именно в первые годы советской власти Церковь, превратившись из господствующей в гонимую, стала объектом сострадания и участия широких масс граждан, ранее относившихся к ней клерикально или индифферентно. Показательным явлением произошедшего в 1921 г. в Чувашской АО восстания надо назвать возвращение икон в здания волостных органов управления[70].

Жизнь, по словам современника, известного статистика и экономиста А. А. Чупрова, заставила осознать, что параграфы декретов -это лишь незначительная часть работы, нужно думать о создании системы реальной передачи, о приводном ремне, способном соединить мотор с рабочим механизмом[71]. На деле же не во всех национальных уездах еще существовали или функционировали ячейки РКП(б) и сочувствующих, призванные в том числе оказывать содействие реализации законодательных актов высших и местных органов управления. Наиболее характерной эта ситуация была для 1918 г. – первой половины 1919 г., когда даже не были организованы или распались по причине «слабого воспитания идеями коммунизма» партийные ячейки целого ряда сел Карсунского, Краснослободского, Тетюшского, Чебоксарского, Царевококшайского и Цивильского уездов, а также мордовских сел Ардатовского уезда Нижегородской губернии. Многие из существующих местных партийных структур оказались не готовы к организационной и координационной деятельности, были оторваны от односельчан, предпочитали существовать в собственном замкнутом мире, не ведя никакой агитации из-за боязни «возмущения населения», и не имели на него серьезного влияния. Нередко причиной служило отсутствие контроля и «направляющей руки» со стороны уездных

и губернских органов[72].

Неудивительно поэтому, что власть признала невозможность изменения в одночасье менталитета населения страны и задала новый вектор государственно-церковных отношений. Нам представляются предвзятыми и не соответствующими действительности «мнения» отдельных современных авторов, что антирелигиозная пропаганда на местах «осуществлялась исключительно административным путем, какой-либо массовой разъяснительной и воспитательной работы в этом направлении практически не велось»[73]. Выше мы уже анализировали практику применения отдельных использовавшихся форм атеистической пропаганды. Власть – советская и партийная – держала руку на пульсе жизни и по возможности реагировала на любое его изменение. Отдельные уездные партийные организации «творчески» подошли к решению проблемы нормализации отношений с местным населением. Так, в декабре 1920 г. Тетюшский уком РКП(б) одобрил предложение устроить в форме публичного процесса «Суд над Коммунистической партией по поводу отделения церкви от государства и школы от церкви»[74].

Усилен был контроль над деятельностью и повседневной жизнью коммунистов и сочувствующих. Следует отметить, что ранее прием в партию зачастую осуществлялся в массовом порядке. Так, «перешли в партию» все собравшиеся 23 сентября 1918 г. на объединенное собрание волостного Совета и комбеда Трофимовской волости Саранского уезда, а в с. Торопово Наровчатского уезда вступили сразу всем селом. Козьмодемьянский комитет РКП(б) взял курс на вовлечение в партию всех служащих советских учреждений. При таких условиях «новообращенные» даже не знали точно, к какой партии они принадлежат. Например, в селах Сериклей и Кульмино Ардатовского уезда Симбирской губернии члены исполкомов принадлежали к партиям «коммунистов-большевиков», «большевиков» и «коммунистов»[75].

Для устранения подобных «ненормальностей» была прекращена погоня за массовостью и установлен «строгий партийный контроль». «Расширение численного состава партийных организаций ни в коем случае не должно покупаться ценой ухудшения качественного состава их», – говорилось в резолюции состоявшегося 18-23 марта 1919 г. VIII съезда РКП(б). На региональном уровне подобные решения принимались как предвосхищая решения съезда, так и во исполнение их. Решением Политбюро от 27 ноября 1920 г. члены ЦК РКП(б) обязывались к проведению систематического обследования «наиболее больных» организаций[76]. Отказ от количественных показателей как

критерия оценки качества деятельности структур РКП(б) привел к очистке партийных рядов. К примеру, за август

1918 – август 1919 г. численный состав Краснококшайской организации РКП(б) сократился с 510 до 176 человек, т. е. число большевиков в уезде даже с учетом 100 отправленных на фронт уменьшилось вдвое. Проходившая в декабре 1918 г. перерегистрация членов партии в Лукоянове Нижегородской губернии «освободила» ряды партии от более чем 80% коммунистов. В партийной ячейке Аликовской волости Ядринского уезда из 255 членов осталось 17 действительных и 54 сочувствующих. В ходе проведенной в апреле – мае 1919 г. аналогичной акции более чем на 50% сократился состав партячеек Краснослободского уезда Пензенской губернии, Темниковского и Спасского уездов Тамбовской губернии. Проведенная в октябре

1919 г. перерегистрация в Рузаевском уезде освободила партийные ряды от 24 из 99 членов и 36 из 102 сочувствующих. Причем сокращению числа сочувствующих способствовало и установление для них членских взносов[77]. Уменьшилось и количество самих партийных организаций. К примеру, в Ардатовском уезде Симбирской губернии из 50 волостных и сельских партийных организаций осталось только 13[78].

Требования к моральным качествам членов партии стали принципиально жесткими. «Усиление партийной дисциплины – основная задача всех партийных комитетов», – постановила прошедшая 7-8 июля 1919 г. Казанская губернская партийная конференция. Общие собрания членов уездных организаций РКП(б) принимали решения типа «пусть каждый коммунист помнит, что он весь принадлежит партии», и рассылали циркулярные письма с разъяснениями о невозможности «одновременно быть коммунистом и христианином». Под лозунгами освобождения от «невежества и религиозного опиума-дурмана» проходили и различные съезды. Со стороны органов управления в отношении своих служащих следовали запреты отлучаться с рабочих мест в дни Пасхи под угрозой наказания вплоть до предания суду. Выявленные факты нарушений партийной дисциплины становились основой для принятия соответствующих решений. Исполнение коммунистами религиозных обрядов стало интерпретироваться как преступление, над нарушителями организовывались «агитпартсуды». Прибегали и к радикальному способу - исключению из рядов РКП(б). Причем в Чувашской АО сведения об исключенных из рядов партии и комсомола публиковались в газете «Чувашский край» с указанием Ф.И.О под рубрикой «На

черную доску!»[79]

Наряду с карательными мерами предпринимались шаги и по соответствующему просвещению. Организованный в декабре 1918 г. Ардатовский подвижной народный университет (по другим данным – открыт в начале 1919 г. как передвижной пролетарский университет) в тематику лекций включил вопрос «Иисус и социалисты» (нельзя при этом не отметить, что при обсуждении программы предлагалось ввести и курс «История религиозной культуры»). В январе 1919 г. в Казани была открыта Центральная коммунистическая (пролетарская) школа общественных наук, основной контингент которой предполагалось набирать из нацменьшинств губернии. В программе четырехмесячного курса значительное место отводилось вопросам народного образования, взаимоотношений религии, Церкви и социализма. Осенью того же года в Уржумском уезде открыт Новоторъяльский коммунистический университет. С 19191920 гг. начали работу уездные партийные политические курсы и курсы общественных наук. Обсуждение вопроса «Религия и коммунизм» входило в обязательную программу комсомольских собраний и действовавших в начале 1920-х гг. уездных школ политграмоты коммунистов и беспартийных, лекции на тему «Моисей и Дарвин» стали неотъемлемой частью организованных при ячейках РКСМ политкружков[80]. Представители народов Поволжья делегировались в Москву на специализированные партийные курсы, в коммунистические университеты и Академию коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской.

Для целенаправленной подготовки и переподготовки партийных и советских работников сельских районов были открыты советско-партийные школы (СПШ), где «Антирелигиозная пропаганда» как подтема преподавалась в курсах «Политпросветработа» и «История РКП(б)», а с 1922 г. в курс истории партии был введен и вопрос «Изъятие церковных ценностей». В обязательной программе занятий СПШ значился отдельный курс «Религия и коммунизм», а также была разработана специализированная программа по религии, рассчитанная на изучение как современного состояния религий в обществе, так и истории религиозных воззрений. Правда, например, в Марийской областной СПШ этому предмету был выделен минимум времени (6 часов), да и библиотека этого учебного заведения не обеспечивала должного уровня «научных и капитальных сочинений», предлагая только «брошюровочный», агитационный материал[81].

Первый набор в Марийской СПШ был выпущен в феврале 1920 г., в Чувашской – в марте 1921 г. Для мордовских уездов (в

силу отсутствия у этноса национально-государственного образования) кадры «воспитывались» в СПШ Пензенской, Самарской, Ульяновской, Саратовской и Нижегородской губерний, первый набор в собственно Мордовскую СПШ прошел в 1928/1929 г., а выпуск состоялся только в 1932 г. При этом кадры готовились не только в губернских и областных СПШ, но и других подобных учебных заведениях: Чебоксарской и Цивильской СПШ в Чувашской АО, Краснококшайской, Козьмодемьянской и Сернурской – в Марийской АО, Ардатовской, Темниковской и Краснослободской – для мордвы[82].

На рубеже 1910-1920-х гг. был усилен контроль над духовенством. От секретарей партийных комитетов требовалось в разделе отчета «Культурная жизнь» обращать внимание на влияние священников на население, посещаемость монастырей и местных святынь. Губернии были разбиты на особые районы, в которых создавались отделения губернских ЧК;от регистратора-информатора секретно-оперативного отдела требовалось быть в курсе настроений среди контрреволюционных элементов, в т. ч. духовенства. Секретные циркуляры разъясняли, что «необходимо обратить самое серьезное внимание на духовенство», «установить при помощи осведомителей наблюдение», «строго проверить» и «взять на особый учет» всех священнослужителей и монашествующих. В двухнедельных госинфор-мационных бюллетенях и сводках, представляемых местными ЧК в обкомы и вышестоящие «конторы», указывалось поведение духовенства, как оно настроено по отношению к советской власти, как относится к обновленчеству и Патриарху Тихону, на какие средства существует, есть ли случаи нарушения духовенством законов гражданской регистрации, какова посещаемость населением церковных служб на текущий момент и в сравнении с прежними годами[83].

Вместе с тем власть скорректировала позицию в отношении рядовых граждан, потребовала большей терпимости к религиозным организациям, особенно в деревне, и от прямого силового конфликта переходила к «борьбе идей». Основным фактором становилась агитационная работа. «Подвести фундамент», «дать научное обоснование» – такой была позиция Н. К. Крупской. Резолюции съездов РКП(б), директивные указания губкомов и обкомов акцентировали внимание на «осторожном», путем научно-популярной пропаганды ведении борьбы с религиозными предрассудками, призывали ориентироваться «исключительно на материалистическое объяснение явлений природы и общественной жизни, с которыми сталкивается крестьянин». Соответствующие решения принимались на уездных,

кантонных и районных партийных конференциях. Вопрос «Религия и социализм» предлагалось обсуждать на беспартийных конференциях, где читали лекции «Возникновение религии и верование в Бога» и «Был ли Христос?»[84].

Центрами антирелигиозной работы на селе становились клубы, библиотеки и избы-читальни. При этом фонды учреждений культуры были вычищены от книг «вредного» содержания. Издания религиозного характера изымались и из библиотек учебных заведений. В основном эти мероприятия происходили в 1918-1919 гг., однако в отдельных случаях (например, в Краснослободском уезде) процесс затянулся до 1922 г. Кроме того, местные власти не имели четких директив, как поступать с изъятой литературой. В одних случаях (Ардатовский уезд Симбирской губернии) книги пошли на практические нужды переплетной мастерской при Центральной библиотеке, в других (Саранский уезд Пензенской губернии) – отправлялись на бумажные фабрики для последующей переработки[85]. В основном же все хранилось на местах, и только в начале 1920-х гг. уездные отделы народного образования начали целенаправленный сбор изъятых из обращения учебников и книг. Упорядочила работу в этом направлении «Инструкция библиотечным секциям отделов народного образования о пересмотре каталогов и изъятии негодной литературы» (1921 г.), потребовавшая пересылать все изъятые книги в губОНО. Данная инструкция определила и состав изымаемой литературы: к «вредным» наряду с книгами духовно-нравственного содержания были отнесены агитационные книги некоммунистического профиля, монархические издания, порнографическая литература. При этом обращает на себя внимание оговорка, что изъятию не подлежали религиозно-догматические сочинения (Евангелие, Коран, Талмуд и пр.)[86]. Правда, несмотря на все предписания центральных органов, еще в середине 1920-х гг. в сельских библиотеках находились книги религиозного характера. Так, Азановская библиотека Краснококшайского кантона Марийской АО сохранила в фондах и даже выдавала читателям такие «редкости», как «Отдых христианина», «Беседа с Богом» и др.[87]

Особое внимание уделялось работе с женщинами. Воспоминания непосредственных низовых участников свидетельствуют, что работа по приобщению трудящихся женщин к социалистическому строительству началась «сразу же после свержения власти буржуазии». Статьи партийно-советских лидеров отражают приоритетность этой стороны агитационно-пропагандистской деятельности[88]. В марте 1919 г. VIII съезд РКП(б) принял резолюцию «О работе среди женского

пролетариата», в сентябре того же года под аналогичным названием вышло постановление ЦК РКП(б), во исполнение которых при губкомах и укомах создавались специальные секции (отделы, бюро, комиссии). На заседании Политбюро 17 февраля 1920 г. было решено начать выпуск специального ежемесячного журнала «с руководящими указаниями». Постоянно напоминали о необходимости втянуть женщин в советскую работу циркуляры губкомов РКП(б)[89].

Следуя «рекомендациям», в марийских уездах проводили «дни женщины» с разъяснением вопросов «Женщина и революция» и «Чем должна помочь женщина в современной общественной жизни?»; в Мордовском крае проводились «недели работниц и крестьянок», причем среди мордовок практически не велось антирелигиозной работы, а ввиду «низкого культурного уровня» предпринимались меры культурно-просветительского характера. В Чебоксарском уезде женщин включали в состав контрольных групп над деятельностью уездных ОНО и отделов социального обеспечения. В Краснококшайском и Ардатовском уездах вопросы «Движение среди женщин» и «Права женщины в прошлом и будущем» стали составной частью программ партшкол и народных университетов. Научно-атеистическая пропаганда превратилась в неотъемлемый элемент женделегатских собраний. Выявились своеобразные «передовики» и «отстающие» в работе с женской аудиторией. К числу первых принадлежали Саранский и Ядринский уезды, взявшие «правильный» курс и по качеству работы уступившие лишь губернским столицам. В «хвосте» плелся Краснослободский уезд, где только с 1922 г. центр внимания сместился с городской аудитории «на деревню»[90].

Правда, встать в ряды активных строителей коммунизма представительницы «инородческого» населения не спешили. Так, в начале 1920-х гг. среди женделегаток мордовских уездов мокшанки и эрзянки составляли всего около 20%. При этом наиболее активно в строительство «новой жизни» включились вдовы. Слабость работы с мордовками подчеркнул и циркуляр ЦК РКП(б), направленный в феврале 1922 г. отделам по работе среди женщин Саратовской, Симбирской, Пензенской, Тамбовской, Нижегородской и других губерний. «Работать среди женщин очень трудно», «женщин организовать не удалось», «женщин-коммунисток почти нет», – констатировали выступающие на уездных партийных конференциях, фиксировали отчеты национальных секций при губкомах РКП(б) и другие документы. Неудивительно, что планы уездных женотделов требовали «обхватить женщин национальных меньшинств»[91].

Предпринимались усилия по ограничению возможностей

влияния РПЦ на духовный мир и формирование морально-нравственных качеств подрастающего поколения. Согласно декрету от 23 января 1918 г., дополненному и конкретизированному в целом ряде подзаконных актов, а также распорядительных документов местных органов управления, школа была отделена от Церкви[92]. Это был принципиальный вопрос политики большевиков (в ряде партийных документов он даже назывался «третьим фронтом»)[93]. Еще до принятия декрета «передовые умы» понимали, что школа является хорошим проводником «нужных» идей, и уже при Временном правительстве в ряде национальных уездов (Козьмодемьянский, Царевококшайский) была осуществлена передача церковноприходских школ в ведение земств. В ходе «советской революции в образовании» в 1918 – первой половине 1919 г. все учебные заведения в марийских, мордовских и чувашских уездах были изъяты из ведения духовного ведомства и подчинены уездным ОНО и преподавание религии в школах официально «уничтожено»[94].

Однако радикальная перестройка учебного процесса столкнулась со значительными трудностями, что признавали и на уровне руководителей губернских органов народного образования[95]. Особенно заметно это проявилось в вопросе об исключении Закона Божьего из числа преподаваемых предметов. Вопрос о прекращении преподавания вероучения в советских школах не был окончательно решен ни в 1918 г., ни в последующие годы в силу сопротивления – как предсказуемого со стороны духовенства, так и оказавшегося в определенной степени неожиданным со стороны значительной части городского и сельского населения. Показательно, что сопротивление вплоть до «самочинного избиения» оказывали в русских, чувашских и мордовских волостях[96]. Оправданным представляется утверждение П. Ф. Алешкина, что в соотношении религиозного и национального аспектов религиозный оказался более весомым, чем национальный[97].

Следует отметить еще одну порожденную действиями власти проблему. Приведем конкретный факт. Три учительницы с. Ясашные Ташлы[3] Сенгилеевского уезда Симбирской губернии (ныне Теренгульский район Ульяновской области) после «изгнания Закона Божьего из школы» возбудили преследование местного священника П. Вознесенского по обвинению в настраивании против них народа и лишении возможностей для нормальной работы[98]. Отметим, однако, одно немаловажное обстоятельство. В отдельных выступлениях на VIII Темниковском уездном съезде Советов 26 апреля 1920 г. подчеркивалось, что

«учительница не сживается с населением, не имеет такого культурного влияния, как учитель»[99]. Возможно, что такое явление имело место и в других районах. Налицо пример, когда одним из факторов отношения между учащим и родителями потенциальных обучаемых являлся гендерный аспект и женщина-шкраб[4] в глазах населения была маловлиятельной фигурой.

Следует также учитывать противоречивую, не оправдавшую «надежд революционной демократии» позицию учительского состава[100]. Конечно, можно объяснить все, следуя в русле утверждений отдельных мордовских «исследователей», что учительские кадры дореволюционной школы «сплошь и рядом» составляли священнослужители за исключением «малого числа неподготовленных к педагогической деятельности светских лиц»[101]. Однако подобная точка зрения несправедлива и даже неверна. Конечно, духовенство составляло значительный (от 20% в Ардатовском до 50% в Краснослободском уездах) процент и во многих мордовских селах было единственным представителем «класса учащих», однако говорить о его «засилье» нельзя. Более того, после увеличения с 1896 г. государственных ассигнований на содержание церковноприходских школ в них также появляются светские учителя. Аналогичным образом складывалась ситуация и в марийских уездах. Например, по данным на 1900 г. в Козьмодемьянском уезде лица духовного звания составляли около 20% от общего числа учителей церковно-приходских школ и школ грамоты[102].

Многие учителя не поддержали школьную реформу в силу оскорбительных ее условий: так, в мордовских уездах наряду с автобиографией и удостоверяющим квалификацию документом преподавателей обязали письменно изложить свои политические убеждения, предоставить рекомендации от большевистской партии и так называемого «обновленного учительства» (между тем многие из педагогов разделяли идеи не РКП(б), а кадетов, октябристов или эсеров). Вполне вероятно, что аналогично разворачивались действия в марийских и чувашских уездах, где часть школьных работников, не согласная с действиями властей, даже подавала заявления об исключении из числа сочувствующих РКП(б)[103]. Вышеприведенные факты разрушают утвердившееся в советской историографии клише, будто основная масса учителей «немедленно встала на платформу советской власти»[104].

Впрочем, раскол учительства наметился еще до принятия официальных советских законодательных актов. Так, необходимость отделения школы от Церкви подчеркивалась некоторыми из выступавших в прениях на совещании учителей Царевококшайского уезда в июле 1917 г. К сожалению,

документы не зафиксировали этнической и конфессиональной принадлежности учителей, а между тем интересно: не повлияла ли на такое решение приверженность традиционной марийской вере? Тем более что на прошедшем в Казани 15 мая 1917 г. Первом Всероссийском съезде мелких народностей Поволжья черемисская делегация предложила в противовес Закону Божьему изучать в национальных школах религиозные воззрения мари. С появлением советского законодательства в сфере образования раскол лишь углубился. Если одни (проходивший в Казани 10-14 мая 1918 г. съезд чувашских учителей, съезд учителей Ядринского уезда и др.) отстаивали необходимость преподавания Закона Божьего, то другие (проведенное 6 августа 1918 г. заседание учителей Ардатовского уезда, состоявшийся 19-21 сентября 1918 г. съезд учителей Темниковского уезда и др.) настаивали на светскости обучения[105].

Наметилось в учительской среде и противостояние поколений, причем в ряде случаев конфликт разрешался с использованием такого инструмента как местные чрезвычайные комиссии. Например, в Ардатовском и Буинском уездах Симбирской губернии назначенные заведующими ОНО молодые представители «советского учительства» провели «карательные экспедиции» против недовольных педагогов, отправив их в концентрационные лагеря. Возможно, именно эта жесткость стала причиной того, что впоследствии отчеты школ Ардатовского уезда фиксируют наличие среди преподавателей только «коммунистов» и «сочувствующих» – и ни одного «инакомыслящего» (некоторые из них просто не являлись к месту назначения)[106].

Основываясь на многочисленных обращениях с мест, на заседании коллегии Наркомпроса РСФСР 15 апреля 1919 г. за

разрешение преподавания Закона Божьего во внеурочное время выступил сам нарком А. В. Луначарский. Предложение было отклонено большинством голосов. Однако дискуссия переросла в открытый конфликт, в решение которого вынуждено было вмешаться Политбюро ЦК РКП(б) и поручить М. И. Калинину собрать «детальные систематические сведения» по этому вопросу. Результаты обследований показывали, что у населения сохранилась потребность в религиозном образовании детей, иначе, по мнению крестьян, «вырастут хулиганы-разбойники». В ряде мест действительно происходило изменение в поведении учащихся не в лучшую сторону. Так, на вопрос учителя школы с. Атемар Саранского уезда: «Почему вы в школе шумите, а дома ведете себя тихо?», – последовал ответ: «Здесь можно, – икон нет»[107]. Поэтому факты преподавания учащимся

вероучения отмечались в начале 1920-х гг. практически повсеместно[108].

Составной частью «борьбы идей» явился праздничный календарь, поскольку в системе крестьянских ценностей праздники занимали важное место. При этом следует подчеркнуть, что большинство праздников сохраняло тесную связь с религией и ее обрядами, православные праздники выступали неотъемлемой частью повседневной жизни селян. В крестьянском менталитете превалировало осознание того, что праздник – не менее богоугодное дело, чем работа, т. к. он не только приносил отдых от тяжелого труда, но и имел сакральный характер, предназначался для выполнения религиозных обрядов. «Крещеные чуваши уважают православные праздники», - констатировал национальный поэт, фольклорист и этнограф Илья Тхти (Ефимов). Не меньше, как свидетельствуют воспоминания Н. Л. Левитан, уважали религиозные праздники и в мордовских селениях[109]. Подобное отношение наблюдалось и со стороны других категорий населения. Так, в конце 1910-х гг. местными властями фиксировались многочисленные случаи нарушения рабочими и служащими как частных, так и государственных учреждений Положения о рабочем дне. В Марийском крае были зафиксированы факты выдачи сахара служащим советских учреждений к Рождеству. Поэтому Казанский губернский отдел труда, например, определил перечень нерабочих дней, к которым были отнесены все воскресные дни и праздники (в том числе и религиозные! – *Ф. К.)*: 1 и 6 января, 17 февраля, 25 марта, 1 мая, 15 августа, 14 сентября, 25 и 26 декабря, пятница и суббота Страстной недели, понедельник и вторник Пасхальной недели, день Воскресения Господня и второй день Сошествия Св. Духа[110].

Учитывая массовость народных празднеств, советское правительство использовало это как средство распространения и утверждения новых ценностей путем установления «советских» праздников. Так, циркуляром Ульяновского губернского политпросветотдела уездным отделам указывалось на «огромное значение в деревне» создающих новый быт революционных дат. В первые годы советской власти к числу наиболее значимых были отнесены даты революционных событий, например, день свершения Октябрьской революции. При этом в Нижегородской губернии первая годовщина этого события отмечалась как «революционная пасха». В уездах Мордовии помимо того организованно отмечались День Парижской коммуны, день низвержения самодержавия, день интернационалиста[111].

Однако справедливо, на наш взгляд, замечание немецкого историка М. Рольфа, что при диктаторских режимах праздники

сначала создаются, а потом отмечаются[112]. Вышестоящим органам управления приходилось требовать от нижестоящих больших усилий по внедрению советских праздников. Так, пропаганда новых обрядов и праздников включалась в планы женделегатских собраний, их разъяснением занимались направленные «в глухую деревню» агитаторы[113]. При этом нельзя согласиться с высказываемым рядом исследователей утверждением, что советский праздничный календарь не учитывал значения и системы праздничного ритма крестьян[114]. Конечно, верна оценка вышеупомянутого М. Рольфа, что в первые послереволюционные годы большевистские праздники оставались атрибутами городской жизни[115]. Однако советская «контркультура» активно шла и в деревню, приспосабливая вводимые торжества к крестьянскому календарю. Показательными примерами следует назвать проведение «Праздника первой борозды» на Пасху, «Дня древонасаждения» («Дня русской березки») на Троицу, праздника «Урожая» на Покров и др.[116] Формировалась специфическая культура «красного календаря», на закрепление которой была направлена и проведенная в январе 1918 г. реформа летоисчисления, когда в результате перехода на григорианский календарь церковные праздники «выпали» из действующего в государстве счета времени, что должно было способствовать маргинализации канона религиозных торжеств.

В национальных регионах Среднего Поволжья советские праздники устанавливались не только в дни православных торжеств, но и в дни почитаемых языческих праздников. Так, летом 1919 г. (по другим данным – в мае 1920 г.) в Марийском крае был проведен «Йошкар пеледыш пайрем [Праздник красного цветка]», приуроченный по времени к весьма почитаемому празднику «семык» (день поминовения усопших). Создатели назвали новый праздник днем новой жизни, днем возрождения народа мари, днем кооперации, днем здоровья и днем книги. Сценарий праздника подготовил «неутомимый поборник нового в культуре и быту» преподаватель сернурских пед-курсов, драматург А. Ф. Конаков. В программе «Пеледыш пайрем» были революционные песни, шествие с красными флагами и пением «Интернационала», митинг, концерт, организованный силами учащихся педкурсов, спортивные состязания и игры. Поглядеть на невиданное ранее действо ехали за десятки километров, а участвовали в нем сотни людей. Впервые праздник был проведен в Сернуре, позже переместился в другие деревни и села, а в 1923 г. постановлением облисполкома объявлен праздником трудящихся МАО[117].

Подытоживая анализ развития антирелигиозной пропаганды в первые годы советской власти, следует выделить несколько основных черт «борьбы с религиозным дурманом» в этот период. С самого начала своего существования государство «диктатуры пролетариата» осуществляло попытку реализовать на практике возведенную в ранг государственной идеологии доктрину марксизма-ленинизма. Следствием явилась прогрессирующая конфронтация с РПЦ как основной конфессией в стране. Однако целый набор факторов: расширительное толкование критериев членства в партии на местах (и как следствие – присутствие в ее рядах даже действующих священнослужителей), массовые «грешки» посещением церквей и исполнением религиозных обрядов со стороны многих членов партии и комсомола, неприятие населением радикальных действий со стороны членов РКП(б) и РКСМ в отношении духовенства, – способствовали изменению вектора государственно-церковных отношений. Была проведена коррекция атеистической пропаганды, в основу которой был положен принцип дифференциации. Если в отношении членов партии и комсомола позиция стала принципиально жесткой и бескомпромиссной, то в отношении народных, прежде всего крестьянских, масс власть вынужденно перешла к тактике лавирования, и «от борьбы мускулов» в значительной степени переключилась к «борьбе идей».

1.2. «Религиозный нэп» и антирелигиозная пропаганда

С 1923/1924 г. в обществе на фоне экономической и политической стабилизации государственно-церковные отношения приобрели относительно спокойный характер, уже тогда символично названный «религиозным нэпом». По мнению исследователей, одной из причин «затишья» была борьба за власть в верхах партийного руководства[118].

Вместе с тем либерализация советской конфессиональной политики, на наш взгляд, меньше всего коснулась вопросов антирелигиозной пропаганды. Говорить об ослаблении «безбожной» работы можно применительно к краткому периоду 1923-1924 гг., когда власть действительно отказалась от прямой конфронтации с Церковью и вместо лобовых ударов сделала ставку на «развал Церкви изнутри», активизировав усилия по заключению некоего конкордата с определенной частью православной иерархии и приходского духовенства. Показательно в этом плане решение бюро Пензенского губкома РКП(б) о выделении заведующего агитационно-пропагандистским отделом Г. А. Полумордвинова «уполномоченным для работы по разложению Церкви»[119]. Власть, используя как повод страшный голод 1921-1922 гг., добилась двоевластия в Православной церкви, с помощью обновленцев провела массовое изъятие церковных ценностей, организовала показательный процесс против Патриарха Тихона и репрессировала наиболее радикальную часть староцерковного духовенства. В полной мере использовав принцип «разделяй и властвуй», большевики фактически перестали нуждаться в «пятой колонне» в РПЦ, и с 1925 г. отмечается очередной виток обострения государственно-церковных отношений.

К этому времени уже были созданы «штурмовые отряды» в виде специализированных атеистических организаций. Первая такая структура – Союз атеистов (Общество антирелигиозной агитации и пропаганды) – появилась в Воронеже еще в августе 1921 г. С декабря 1922 г. в Москве по инициативе Е. М. Ярославского стала издаваться газета «Безбожник». По его же почину 27 августа 1924 г. прошло учредительное собрание и было образовано Общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ). В ноябре Е. М. Ярославский обратился в ЦК партии с проектом полноценного антирелигиозного общества. В очередной раз поддержанный «сверху», в апреле 1925 г. в Москве состоялся

съезд ОДГБ, на котором было принято решение о создании Союза безбожников (СБ) СССР. Уставом созданная «общественная организация» определялась как «добровольный союз противников всех религий», которая «под знаменем воинствующего безбожия ведет активную (деятельную) борьбу за полное раскрепощение трудящихся от религиозного дурмана»[120].

На учредительном съезде из поволжских народов присутствовали только делегаты от татар. Но сразу после съезда усилиями работников подотдела национальностей при Центральном совете СБ СССР были организованы этнические секции (татарская, чувашская, марийская и др.). Агитационно-пропагандистские отделы обкомов РКП(б) распространили по местам устав и инструкцию по организации ячеек и рекомендовали уездным и кантонным комитетам партии приступить к соответствующей работе. При этом в местных отделениях Союза безбожников всех уровней избранные на конференциях советы должны были обязательно включать в себя представителей от комсомольских и партийных организаций, а там, где было необходимо, одному из членов совета поручалась работа с национальной молодежью. Первые ячейки СБ СССР в Марийской АО и Чувашской АССР появились в августе и ноябре 1925 г. соответственно в с. Кузнецово Козьмодемьянского кантона и в г. Чебоксарах. В Мордовии (в силу отсутствия у данного этноса собственного государственного образования) создание структур Союза безбожников произошло позднее -только после организации в 1926 г. Пензенского губернского совета СБ СССР и оформления при нем национальных (в т. ч. мордовской) секций, непосредственно в мордовских уездах съезды Союза безбожников были проведены в апреле – октябре того же года[121].

В антирелигиозной пропаганде оказались задействованы различные государственные органы и организации, общественные объединения и творческие союзы, деятели литературы и искусства. Массовая мобилизация ресурсов позволила одновременно вести работу на различных направлениях с учетом национальных, половозрастных, социальных, конфессиональных, интеллектуальных и т. п. особенностей населения.

Центральными органами подчеркивалось, что прежде отождествлявшаяся с «пропагандой против христианства» антирелигиозная работа на новом этапе должна учитывать не только принадлежность к тому или иному культу, но и национальный признак. Циркуляры и другие документы СБ СССР и его местных структур особо оговаривали, что ключевая задача – борьба против «всякого религиозного мракобесия». Циркуляры уездных комитетов РКП(б) в отчетах требовали «особо отметить»

методы антирелигиозной пропаганды. «Религиозные предрассудки и их изживание» стали обязательной составной частью программ работы краеведческих кружков по изучению общественно-политической и культурно-бытовой жизни[122]. В регионе, о котором идет речь, показательной в этом плане следует назвать ситуацию с марийским и мордовским населением.

Следуя общему курсу и борясь прежде всего с РПЦ как «пособницей царизма», марийская парторганизация лишь в первой половине 1920-х гг. обратила внимание на вызванную сохранением языческих воззрений и смешением христианства и язычества среди значительной части мари специфику религиозных верований населения области, периодические издания начали говорить о необходимости развернуть антирелигиозную кампанию на два фронта: против христианства и против язычества, а планы культурно-массовой работы стали содержать обязательства вести антирелигиозную пропаганду с учетом местных особенностей. В 1928-1929 гг. Марийским обществом краеведения были организованы историко-этнографические экспедиции, среди основных объектов интереса которых была и национальная секта «Кугу Сорта»[5]. В обращении марийской секции при Татарском обкоме РКП(б) к партийно-комсомольским ячейкам подчеркивалось, что «марийская религия является основанной на непонимании явлений природы и явлений общественной жизни», и поэтому надо объяснять населению не то, что «Бога нет», а как происходят природные явления[123]. При этом как особенность Марийской АО следует отметить медленное, но неуклонное сокращение во второй половине 1920-х гг. удельного веса титульной нации (см. табл. 1.2.). Как отмечалось современниками, встречался ряд селений со смешанным населением, в которых мари «определенно вымирали» при «усиленном развитии» русской части, хотя внешние условия были одинаковы[124].

Таблица 1.2.

Динамика населения Марийской автономной области по национальному признаку,%

Год / Национальность	1925	1926	1927
Мари	51,46	51,42	51,13
Русские	43,57	43,58	43,79
Прочие	4,97	4,0	5,08

Источник: Гусев Н. Ф. Экономико-географический очерк

Марийской автономной области. Йошкар-Ола, 1930. С. 32.

Специфическими особенностями характеризовалась антирелигиозная работа в Мордовском крае. Сближало Мордовию с другими регионами то обстоятельство, что «центр тяжести» приходился на православный культ в силу его доминантного положения[125]. В остальном наблюдались подчас кардинальные отличия. Так, в Мордовии практически не было зафиксировано противостояния внутри интеллигенции. Если, например, в Чувашии еще до революции значительную часть этнической культурной элиты составляло национальное духовенство, то мордовская интеллигенция была, по определению В. К. Абрамова, «рабоче-крестьянской по происхождению и революционно-демократической по духу и воспитанию»[126]. Интересен и тот факт, что ни в одном из изученных нами исследований социокультурной жизни того периода не говорится о различиях в организации антирелигиозной работы среди мордвы-эрзи и мордвы-мокши[127]. Скорее всего, это было связано с еще одной характерной чертой местной атеистической пропаганды, выразившейся если не в игнорировании, то в принижении национального фактора. Т. В. Васильев отмечал ходячее в то время убеждение о «придавленности» мордвы русификацией[128].

С течением времени выстроилась определенная вертикаль антирелигиозного просвещения и подготовки национальных кадров. При образовательных заведениях и учреждениях культуры открывались специальные антирелигиозные кружки (позднее часть из них переименовалась в ячейки ОДГБ и ячейки СБ СССР), программы по антирелигиозной пропаганде включались в планы курсов по повышению квалификации работников просвещения, в школах политграмоты в числе прочих читалась лекция «Религия и наука» (с объяснением следующих вопросов: происхождение религии, религия как эксплуатация трудящихся, церковь и контрреволюция, положение церкви в Советской России), действовали курсы для подготовки низовых пропагандистов из представителей коренной, титульной нации, и квотированное обучение нацменов на антирелигиозных отделениях в вузах страны[129].

Проводилась работа и по соответствующему методическому обеспечению: создавались программы для антирелигиозных кружков (первой такой была чувашская, затем появилась татарская, мордовская, марийская и др.), выпускались специальные антирелигиозные учебники[130]. «Ценными пособиями» стали «Библия для верующих и неверующих» Е. М. Ярославского и «Новый Завет без изъяна евангелиста Демьяна» Д.

Бедного. В рекомендациях по комплектованию образцовых изб-читален вкупе с марксистской, сельскохозяйственной и естественнонаучной литературой в число приоритетных вошла и антирелигиозная, был даже разработан перечень обязательной литературы из 43 книг антирелигиозной и естественнонаучной направленности[131]. В местных периодических изданиях появились постоянные тематические рубрики («Уголок безбожника» и др.), в популярной форме «бесед» разъяснявшие, что «религия – обман», «Библия – собрание лжи» и т. п.[132] Важную роль в воспитании масс было призвано играть изобразительное (прежде всего – плакатное) искусство. Посредством создания ярких, запоминающихся образов и коллажей оно должно было внушать зрителю определенные установки. Если характерной чертой ранних советских плакатов было практически полное отсутствие открытой критики религии, и это были скорее антиклерикальные плакаты, то переход к новой экономической политике положил начало и новому, антирелигиозному этапу в истории советского плаката (позднее эта форма антирелигиозной агитации была вытеснена книжной и газетно-журнальной сатирической графикой)[133].

Особое внимание рекомендовалось уделять работе с женщинами. Проблема их «религиозной отсталости» отмечалась идеологами атеистической пропаганды и специализированными периодическими изданиями. Неудивительно, что в публикациях и выступлениях «первых лиц» государства, а следом и в материалах собраний местных ячеек РКСМ и беспартийной молодежи подчеркивалось «первостепенное значение» политического просвещения женщин. Преодоление их религиозности начиналось с работы по ликвидации безграмотности с характерным лозунгом: «Первое место в школе грамоты – женщине»[134]. Особое отношение у безбожников было к Рождеству Христову. Оно, по мнению партийных идеологов и агитаторов, было праздником «пьянства, ругани, драк», и эти беды ложились в большинстве своем на плечи женщин. Поэтому борьба с празднованием Рождества провозглашалась первейшей задачей «передовых» представительниц прекрасного пола.

Не меньше, чем гендерному, уделялось внимания и возрастному аспекту «очищения умов» от религиозных предрассудков. «Ударной силой» в деле проведения антирелигиозной работы по-прежнему являлись комсомольские организации, именовавшиеся в циркулярах партии и СБ СССР «наиболее подходящими кадрами» с первостепенной задачей «освобождения деревни из-под поповского дурмана». Основной формой работы стало проведение молодежных вечеров под

лозунгом «Не в храмы, а в клуб!», на которых обсуждали такие темы, как «Не бог сотворил человека, а человек – бога» и т. п. Как правило, после антирелигиозной лекции принимались постановления о провозглашении себя «молодыми атеистами» и усилении антирелигиозной пропаганды. В языке появился определенный словарный пласт, отражавший отношение комсы к религии. Так, в ходу оказался термин «попоедство», означавший активную критику духовенства, но имевший негативный характер, видимо, в силу крайностей поведения комсомольцев[135].

Почему комсомол так рьяно боролся против религии и Церкви? По официальной трактовке тех лет, потому что именно религия была «одной из сил, мешающих комсомолу в его работе, мешающих вовлечению в его ряды новых миллионов крестьянской молодежи»[136]. Между тем современный чувашский исследователь Ю. В. Яковлев сравнил действия местных комсомольцев с выступлениями молодежи в 1905-1907 гг.: в обоих случаях осуждают старших, спорят с ними, «плюют старому миру в лицо», но если во втором случае это борцы и бунтари, то в первом – всего лишь марионетки новой системы; нонконформистского восстания против авторитетов, нонконформистских идеалистических порывов и философских сомнений «мы у молодежи почти не найдем»[137]. Причина банальна: комсомол являлся для партии «весьма и весьма серьезным помощником», «ближайшим и верным помощником», «инструментом партии»; задачей комсомола было «обеспечить доверие молодежи к партии». Тем более что, как показывает пример Марийской АО, больше половины комсомольских ячеек находилось в тех селениях, где не было партийных организаций. Поэтому ничего удивительного, что основные задачи, методы и цели деятельности комсомола определялись партийными органами, комсомол «целиком» признавал программу и тактику РКП(б), подчинялся ее политическим директивам и контролю, а документы РКП(б) и РКСМ были практически идентичными в подходах к решению основных задач[138].

Вместе с тем атеистическая пропаганда охватила не только комсомольцев и их ровесников, но и другие возрастные группы. Еще в 1919 г. нарком просвещения А. В. Луначарский отметил, что в просвещение должно быть введено «стремление выбросить из голов религиозный хлам»[139]. Власть правильно рассчитала эффект. Пример старших братьев являлся заразительным для младших возрастов школьников, в психологии которых уже созревало стремление казаться взрослее. Слово «Безбожник» стало одним из самых употребительных для названий пионерских звеньев и пионерских уголков в школах и клубах. Воспоминания

первых пионеров различных районов интересующего нас региона показывают, какое важное место занимала антирелигиозная пропаганда в их работе. Естественно, что присущий детям максимализм приводил к крайностям. На наш взгляд, ярким свидетельством существовавших перегибов служит художественная проза тех лет. В одном из произведений мордовского писателя В. Аношкина разоблачением «классового врага» занимался даже октябренок[140].

Более того, Н. К. Крупская заявляла, что антирелигиозная работа должна начинаться еще в дошкольном возрасте[141]. Последовательная работа в этом направлении в детских садах началась с 1924 г. Откликаясь на идеи Государственного ученого совета, воспитатели дошкольных учреждений вводили вопрос в практику работы. При этом ребенка воспринимали как «чистую грифельную доску», опираясь на тезис, что «дети не имеют врожденного религиозного чувства». В целях координации деятельности со стороны органов образования был введен особый контроль за состоянием антирелигиозной работы среди дошкольников[142]. Справедливо, на наш взгляд, утверждение уроженца несуществующей ныне д. Лонганер Куженерского района Марийской автономии В. С. Кропотова, что «дети рождения 20-х и последующих годов воспитывались вне дома исключительно в атеистическом духе»[143]. Тем более что способствовали этому многочисленные формы и методы пропаганды безбожия.

Подстегивали молодежь к активизации выступлений и публиковавшиеся на страницах периодических изданий агитационные обращения представителей национальной интеллигенции, а также развитие антирелигиозной тематики в национальной литературе. Одной из главных особенностей последней в 1920-е гг., как справедливо отмечает П. А. Ключагина, был ее политически заостренный характер[144]. Марийские, мордовские и чувашские деятели культуры и искусства вслед за «старшими братьями» стремились оставить свой след в безбожной работе. Под непосредственным влиянием творчества Д. Бедного вели антирелигиозную пропаганду мордовские поэты Ф. Завалишин, Ф. Бездольный, А. М. Лукьянов, чувашские сатирики К. Кандасов, А. Каховский и др. Как правило, антирелигиозные произведения завершались поучительной концовкой, в которой автор для достижения истинного счастья не на «том свете», а на земле призывал порвать с религией и сделать своим другом книгу (например, в памфлете Дмитрия Морского «Баягасто – книгас» [«От колокола – к книге»]) или поднимался до определенных философских обобщений, как Боризэнь Федя в

стихотворении «Паз ды ломань» [«Бог и человек»]:

Да, ты бог. А я – человек!
Шар земной на моих плечах.
Я счастье творю в свой век,
А ты? Мир от тебя зачах.
Вся наша планета в слезах, -
Так на земле устроил ты…
Людям вселял ты в души страх
И затыкал им рты.
Цепи рабства сорвали мы
На просторах родной земли.
Видишь: сгинуло царство тьмы,
Новой жизни мы свет зажгли[145].

Отвечала «запросам времени» проза. Об отношении государства к Церкви, о вреде религиозных предрассудков и переплетении старых традиций с новыми советскими порядками рассказывали произведения мордовских писателей: «Семейная радость» А. И. Завалишина, «Коммунистнэ и религиясь [Коммунисты и религия]» Ф. Завалишина, «Святые» Д. Желтова, «Накануне Нового года» А. Денисова и др. Заметным явлением в марийской литературе середины 1920-х гг. стал рассказ М. Шкетана (Я. П. Майорова) «Юмын языкше [Божий грех]», в котором автор раскрыл социальную дифференциацию в национальной деревне в период нэпа, осуждал религию и высмеивал религиозные предрассудки. Особенностью этого художественного произведения было то, что писатель впервые в национальной литературе выступил против языческого культа. Отвечая на главный вопрос того времени «кто кого?», один из основоположников марийской литературы показал борьбу двух миров и выбор деревней пути развития[146]. Антирелигиозную тему М. Шкетан развивал и в других произведениях (например, рассказе «Юмын закон почеш [По закону Божьему])».

Значимым элементом антирелигиозной работы стало фольклорное творчество. К середине 1920-х гг. сформировалось понимание фольклора как возможного орудия борьбы за умонастроения масс. Деятели национальной науки и искусства народов Поволжья подчеркивали, что полученный от начавшейся «великой эпохи строительства социализма» мощный стимул для развития чувашского, марийского, мордовского фольклора превращался в «острый общественный сарказм», направленный против пережитков прошлого («религиозного ханжества») и их конкретных носителей[147]. Проявлениям религиозной агитации

(пророчествам, рассказам о чудесах, «житийной» литературе и т. п. творениям) противопоставлялись новые, «советские» загадки, частушки, «комсомольские песни» и произведения других жанров, в которых в резко агрессивной форме проявлялись безбожные идеи[148].

Особый упор делался на замену церковных ритуалов и традиций советской обрядностью. Так, выступление газеты «Правда» в рамках борьбы с религией против старых имен, записанных в святцах, стало сигналом к движению за «новые имена».

Мы святцы похерили.
Не имена – Лука, Фома, Митридор,
Их за пояс сразу навсегда
Заткнут Револа и Автодор, -

провозгласил пролетарский поэт А. А. Прокофьев[149]. В именнике появились десятки отражающих веяния эпохи имен. Комсомольцы подавали пример остальному населению, в массовом порядке практикуя изменение имен и фамилий в революционном духе. И, как констатировал корреспондент «Трудовой газеты», появились «Октябрин Революционеров», «Ким Комсомольский» и др. Первые сведения о новых гражданских обрядах относятся к декабрю 1923 г., когда в клубе г. Алатырь в ходе церемонии гражданского имянаречения рабочий местного завода назвал новорожденного сына «Материалом», а один из комсомольцев дал дочери имя «Кима». В феврале 1924 г. были проведены «коммунистические крестины» в Краснослободске[150]. Многие из подобных «новоязных» имен («Персострат», «Даздраперма» и др.) не выдержали испытания временем, другие (Владлен, Вилорик, Ким) прижились и стали употребительными в советском обществе.

При этом заслуживает внимания тот факт, что когда одни комсомольцы рьяно кинулись в процесс нового имянаречения, другие, напротив, не проявили никакого интереса к смене «классово чуждых» фамилий. Например, в первой половине 1920-х гг. в Ядринской ячейке РЛКСМ состояли В. А. Богородицкий и П. И. Богоявленский, в Рузаевской ячейке – Богомолов. Подавали им в этом пример члены и кандидаты в члены партии со столь же характерными фамилиями. Так, по Чебоксарскому уезду в партии и в числе сочувствующих состояли А. А. Воздвиженский, М. С. Богоносцева, Д. Г. Белоцерковская, В. Предтеченский и др., в марийской парторганизации – несколько Богомоловых, П. М. Богородицкий и др., в Рузаевской организации РКП(б) – С. Н.

Богоявленский и К. В. Богословский, Рождественский был редактором газеты «Инсарская жизнь»[151].

Значимым фактором антирелигиозной борьбы 1920-х гг. стала организация антикампаний («антирождественских», «антипасхальных» и др.) с соответствующим идеологическим окрасом. Первые сведения о проведении подобных кампаний на территории Мордовии относятся к концу 1922 – началу 1923 г., в Чувашии – к 1923 г., в кантонах Марийской автономии «антипасхальная» и «антирождественская» форма антирелигиозной агитации внедрились соответственно с 1924 и 1925 г. На партийно-комсомольских собраниях, собраниях беспартийной молодежи и граждан читались специальные доклады и лекции «Религия и коммунизм», «Совместима ли религия с наукой?», «Происхождение Пасхи», демонстрировались «безбожные» картины и ставились соответствующие пьесы[152]. Вместе с тем отметим, что даже в воспоминаниях самих комсомольцев использовавшиеся методы антирелигиозной пропаганды называются «не всегда тонкими», «подчас граничащими с хулиганством»[153]. Причем подобные крайности отмечались повсеместно. Неудивительно, что редакция газеты «Безбожник» призывала проводить комсомольское рождество «не для издевки над верующими, не для озорства», а чтобы «помочь миллионам людей, одурманенных религией, освободиться от этого дурмана». Негативно отозвался о подобном хулиганском поведении в ходе антирелигиозной работы и И. В. Сталин, выступая 6 апреля 1925 г. с речью на посвященном комсомольскому активу в деревне заседании оргбюро ЦК РКП(б)[154].

Однако, несмотря на негативную реакцию «верхов» на отдельные действия на местах, именно 1920-е гг. характеризуются грубой, порой кощунственной перестройкой старых традиций и насаждением новых. Одним из элементов борьбы с религиозными пережитками стало строительство «нового быта», в том числе формирование системы советской обрядности. Газета «Правда» в 1924 г. сообщала о распространении обрядов «красных крестин» и «звездин», вытесняющих церковные крестины. Один из «вестников» нового быта С. Ингулов даже патетически восклицал на страницах «Безбожника» о безнадежной проигранности «дела чернорясников». Отчеты наркоматов, доклады укомов, материалы периодической печати и т. п. свидетельствовали о распространении новых обрядов в национальных регионах Среднего Поволжья. Описание церемониала содержат воспоминания местных комсомольцев. Так, К. И. Пителина и З. П.

Петлинская описали, что из себя представляли первые «пробы» октябрин соответственно в Инсарском и Темниковском уездах: при рождении ребенка в семье члена партии или комсомольца устраивали собрание, на котором выносили решение об имени новорожденного, дарили подарки или же приносили ребенка в здание укома комсомола, товарищи по очереди брали его на руки и говорили ему свои слова напутствия в жизнь. С целью более широкой пропаганды случаев совершения гражданской обрядности в периодических изданиях появились специализированные разделы «Новый быт» и «Октябрины»[155].

В середине 1920-х гг. проявились некоторые результаты принятых партийными, комсомольскими и советскими органами мер. Была упорядочена работа ячеек безбожников. Официальные отчеты об организации атеистической пропаганды демонстрировали позитивную динамику. В городах до 75-80% рабочих посещали антирелигиозные доклады и лекции, коллективы организаций боролись за звание «безбожное предприятие». Определенный интерес отмечался и на селе, где фиксировалось отрицательное отношение к религии со стороны молодежи и «более сознательных крестьян». Корреспонденция об «отходе населения от религии» поступала в газету «Безбожник»[156].

Однако декларированные успехи нередко имели кратковременный результат, характеризовались преувеличенным вниманием к одному показателю и затушевыванием других моментов, а иногда даже за действительное выдавалось желаемое. Так, формы коммунистического быта на местах преимущественно внедрялись среди партийцев и сочувствующих, однако вызывали «немалое удивление» прочего населения. Сельский социум, ранее поддержав отчуждение церковно-монастырской собственности, на введение гражданской метрикации отреагировал в целом негативно. Вынуждены были признавать этот факт и советско-партийные лидеры. В начале 1920-х гг. марийские крестьяне с ходатайствами о разрешении повторного брака и прошениями женить несовершеннолетнего обращались не в советские ЗАГСы, а в епархиальные советы[157]. Как отметил В. А. Балашов, в 1920-е гг. в основной массе мордовских семей сохранились связанные с рождением, венчанием и отпеванием церковные обряды, и лишь в ряде случаев религиозное оформление брака сопровождалось его гражданской регистрацией[158].

Со стороны вышестоящих инстанций в уезды спускались директивы «установить строгое наблюдение за служителями религиозных культов», чтобы последние не совершали брачных

обрядов без документального подтверждения регистрации в ЗАГСе. Однако, несмотря на запретительно-ограничительные действия властей, в преимущественно крестьянских мордовских, чувашских и марийских уездах родильные, брачные и поминальные обряды продолжали играть весомую роль. В метриках целого ряда сел встречаются многочисленные записи за 1918-1920 гг. и отдельные записи за последующие годы[159]. При этом сельчане, совершая церковные таинства, зачастую игнорировали обязательную гражданскую регистрацию[160]. Свой отпечаток наложил и голод 1921-1922 гг., когда, например, в Царевококшайском уезде деревенские жители не сообщали в местные структуры ЗАГСов о смерти родных или соседей, зато исправно приглашали духовенство для исполнения погребальных ритуалов. В результате по ходатайству некоторых волостных подотделов ЗАГСов священнослужителям разрешили фиксировать факт наступления смерти, обязав ежемесячно сообщать статистические сведения в органы государственной регистрации[161]. С 1922 г., по данным статистики, население деревни стало активнее обращаться в отделы ЗАГСов[162]. Однако даже в середине 1920-х гг., как сообщал в Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете учитель из мордовского с. Атяшево Ардатовского уезда Симбирской губернии Н. Масленников, «прочно старый быт держится в браке», случаи гражданской регистрации были очень редки[163].

Причины устойчивого отрицательного отношения к гражданской метрикации следует искать и в особенностях христианизации. Современники и исследователи отмечают, что чуваши, мари и другие новокрещены усвоили обрядовые стороны и бытовые черты православного культа и не знали сущности и сложной религиозной догматики христианского учения[164]. Несколько отличалась ситуация в мордовских землях, которые еще в XIII-XV вв. оказались в сфере политических и экономических интересов русских[165]. Здесь можно согласиться с П. П. Седойкиным, что часть мордвы восприняла православие стихийно от проникающего русского населения еще до вхождения в состав Русского государства[166]. При этом Православная церковь, как отмечал В. А. Балашов, в течение ряда веков сумела не только освоить языческие верования мордвы, ее обычаи и обряды, бытовой уклад жизни, но и направить их в русло христианских воззрений[167]. Как видим, даже в этом случае речь идет о преимущественно обрядовой стороне.

Не способствовало отказу от церковного брака и взимание платы ЗАГСами. В этом не было разницы между новым и старым, зато за прежними порядками стояли освященные веками

традиции. Даже в конце 1920-х гг. прихожане готовы были платить за совершение культовых обрядов. В целом же число браков в гражданской форме в поволжской деревне стало преобладать лишь к концу 1930-х гг.[168]

Показательно, что даже в партийной среде новые ритуальные формы достаточно активно внедрялись в одних семейно-бытовых празднествах (рождение, свадьба), но в других (прежде всего похоронно-поминальных), как по свидетельствам современников, так и по наблюдениям исследователей, стойко сохранялись прежние обряды. Так, Янтиковская ячейка РКП(б) информировала, что в 1925 г. было около двух десятков гражданских браков, несколько отказов от крещения и лишь три случая похорон без участия священника[169]. По данным обследования, проведенного Н. Ф. Мокшиным в Ичалковском районе Мордовской АССР, в 1966 г. здесь были отпеты почти все умершие и крещено более половины родившихся[170]. В. А. Балашов на основе обследования жизни крестьян Зубово-Полянского района той же АССР констатировал, что и в 1970-е гг. похоронные и поминальные обряды «еще стойко сохраняются» в абсолютном большинстве семей: до 85% умерших хоронили по церковному обряду с чтением псалтыря над покойником и совершением богослужения в тех формах, в которых оно возможно без участия священника[171].

Многие «достижения», о которых рапортовали деятели СБ, на самом деле оказывались «бумажной погоней» за цифрами. Отчеты местных безбожников о росте антирелигиозных настроений опровергались жизненными реалиями. Так, госинформсводки управления ОГПУ Нижегородской губернии отмечали, что религиозность населения (в том числе мордовского) за исключением селений, близких к рабочим районам, не уменьшалась. Информсводки и доклады уполномоченных ОГПУ мордовских уездов Пензенской губернии также свидетельствовали о «доминирующем» влиянии духовенства (вкупе с кулачеством) на крестьян из национальной среды. Отдельные случаи отхода от устоявшихся традиций и даже «большого забытья» религии в одних коммунах и совхозах Мордовского края (например, «Новая жизнь» Инсарского уезда) контрастировали с устойчивым исполнением церковных обрядов и регулярным посещением храмов в других (Мало-Азясьская коммуна Краснослободского уезда)[172].

Показательно, что в 1920-е гг. многие крестьяне, которые официально именовали себя «безбожниками», продолжали посещать церковь. «В бога не верю, но не хочется нарушать дедовских обычаев», «хожу в церковь на всякий случай», – обычно

объясняли эти прихожане, следуя бытовым нормам православия[173]. Обращает на себя внимание и такой красноречивый факт, как соотношение количества выписываемых антирелигиозных изданий к численности населения. Если, по сообщению агитотдела Краскокошайского кан-тонного комитета РКП(б), в середине 1920-х гг. на более чем 3 тыс. жителей г. Краснококшайска выписывалось 55 экземпляров газеты «Безбожник», то в кантоне – всего 30 экземпляров на более чем 56 тыс. человек[174].

Даже работа среди молодежи – самой пассионарной части населения – далеко не везде оказалась удачной. Так, проведенное в 1925 г. обследование ячеек ВЛКСМ показало, что в Юринском районе «в отличие от других развита религиозность». В с. Микрякове, например, действовал церковный «специально из молодежи (девушек и юношей) организованный» хор в количестве 35-40 человек (это на 290 жителей села! – *Ф. К.),* который состоял «исключительно из марийцев». Аналогичные меры предпринимал священник с. Качелай Саранского уезда, который, по характеристике государственных органов, имел «большое влияние» на граждан. В последующие годы молодежные церковные хоры и драматические кружки были созданы в селах Большой Азясь и Николаевка соответственно Рыбкинского и Старо-Шайговского районов Мордовии. В отчетах учителей школ Краснослободского уезда отмечалось количество детей, не посещавших школу в религиозные праздники. В Новоусадской школе, например, на Рождество отсутствовало 40% учеников, на масленицу – 20%, на Пасху – 64%. В Старосиндровской школе из 207 учеников в пост по примеру родителей говело 108 человек, по собственному желанию еще 36. Вопрос об исполнении церковных обрядов в Чувашской АССР стоял настолько остро, что включался в повестку заседаний первых районных съездов Советов, а в Порецком районе в силу прецедентов злободневным оказался вопрос о венчании не достигших брачного возраста[175]. В самих организациях ВЛКСМ был отмечен целый ряд «ненормальностей» и «нездоровых явлений», в том числе случаи заключения комсомольцами церковного брака и устройство ими церковных крестин[176]. Обычной практикой поведения различных групп населения в те годы стал принцип «и вашим, и нашим». Например, рабочие Юринской производственной ячейки в 1925 г. отпраздновали и «советское», и церковное Рождество[177].

Прекрасным свидетельством сохранения влияния «опиума для народа» служат сведения финансового характера. Так, в Пензенской губернии, в т. ч. в мордовских уездах, расходы населения на религиозные нужды в 1925 г. превысили 4 млн руб.

Чувашские крестьяне в 1925-1926 гг. производили сбор денег и продовольствия на содержание церковного причта и сторожей, а на религиозные праздники и обряды в среднем в год расходовали по 200-250 руб. с хозяйства. Даже в 1928 г., как показало обследование затрат на личные нужды, тратилось значительное число средств на православные праздники, и особо в этом плане выделялся август, когда большие расходы шли на покупку вина. В конце 1920-х гг. население Чувашии тратило на Пасху в среднем около 500 тыс. руб. в год[178].

Разбирая причины пробуксовывания и даже неудач антирелигиозной пропаганды, следует выделить комплекс взаимосвязанных факторов.

Привлечение к антирелигиозной работе различных сил обеспечило широкий фронт агитации и пропаганды, но вместе с тем породило трудность в координации работы. На наш взгляд, неучет позиции или предпринимаемых шагов агитационного и прикладного характера других задействованных сторон стал одним из факторов, сыгравших свою роль в неудачах антирелигиозной кампании периода «религиозного нэпа». Борьбу с религией следовало выстраивать как систему, где на место веры должна была встать наука. Однако упор делался на отрицание одного (Бога), а не на пропаганду другого (знания). Важно было учесть преимущественно сельскохозяйственный характер регионов и изменить менталитет крестьянства, считавшего, что дождя и урожая нет потому, что многие утратили веру. Показательно, как в период засухи 1921 г. прекратил свою деятельность созданный в Вятке красноармейцами-мари передвижной театр «Ужара (Заря)», спектакли которого духовенством были объявлены «чертовым делом» и главной причиной отсутствия дождей. В 1923, 1925 и 1927 г., когда снова наступил продолжительный период засухи, а поля подвергались атакам множества вредителей, крестьяне марийских, мордовских и чувашских уездов обратились не к сельхозтехникам и агрономам, а к «батюшкам»[179]. Данное явление не было прецедентом отдельной местности: в «Докладной записке» Ф. Э. Дзержинского в Политбюро ЦК РКП(б) о перспективах крестьянского движения в связи с ожидающимся неурожаем (1924 г.) отмечалось, что «почти везде крестьяне приглашают попов для устройства молебнов и освящения полей». Причем подобные обращения поступали не только от рядовых сельчан, но и от представителей низовых структур аппарата управления (председателей сельсоветов и др.). Последние шли на этот шаг, по-видимому, не только из чувства глубокой религиозности, но и желая предотвратить возможные выступления крестьян. В одной

из информсводок Марийского отдела ГПУ «попы» даже названы ни много ни мало «особым видом вредителей» сельскохозяйственных культур[180].

Партийные деятели разделили все крестьянство на определенные категории по степени их отношения к религии: «безбожники» (преимущественно, готовая к резким антицерковным выступлениям молодежь), «колеблющиеся» (небольшая прослойка крестьян, пытающихся порвать с «верой», но, находясь под сильным влиянием родственников, легко сдающихся под уговорами или окриками со стороны жены, отца и др.), «пассивные безбожники» («в Бога не верю, но в церковь хожу») и «верующие» (главным образом, женщины и старики), но не выработали четкой стратегии в работе с каждой из выделенных групп. Это влекло за собой, с одной стороны, как было показано нами выше, чрезмерную интенсификацию антирелигиозной деятельности и даже ее агрессивно-показательный, «силовой» характер, а с другой стороны – выявило недоверие и недоброжелательное отношение части населения к носителям и тем более к распространителям атеистических идей[181].

При этом надо учитывать такой важный с нашей точки зрения показатель, как крайне низкий уровень грамотности населения. Согласно декрету от 30 декабря 1919 г., все не умеющие читать и писать в возрасте от 8 до 50 лет обязаны были обучаться грамоте на родном или русском языке. В. И. Ленин четко объяснил идеологическую подоплеку этой акции: пока «…есть в стране такое явление как безграмотность, о политическом просвещении слишком трудно говорить». В резолюции проходившего 17-25 апреля 1923 г. XII съезда РКП(б) было отмечено, что антирелигиозная агитация не затронет «народной толщи», пока подавляющая часть деревенского населения остается неграмотной. Закономерным следствием стал принятый четыре месяца спустя и установивший сжатые сроки для реализации амбициозной задачи к 10-й годовщине Октябрьской революции декрет «О ликвидации неграмотности»[182].

В 1920-1922 гг. была выстроена вертикаль органов ликбеза: Всероссийская чрезвычайная комиссия по ликвидации безграмотности со специальной секцией нацменьшинств и аналогичные комиссии при губернских, областных, уездных и волостных Советах. Одними из наиболее популярных лозунгов стали призывы «В боевой поход за знаниями» и «Грамотный, обучи неграмотного!» В местной периодической печати выходили материалы под звучными заголовками «Деревня хочет быть грамотной!», «В атаку на неграмотность!» и публиковались специальные ликбезовские частушки. Самодеятельные

художественные коллективы, возникшие в эрзянских селениях почти сразу после Октябрьской революции 1917 г., реагируя на общественные настроения и потребности, ставили злободневные пьесы анонимных авторов типа «Кода берянь улемс апак тонавтне [Как плохо быть неграмотным]», в марийской драматургии середины 1920-х гг. появились пьесы об организации «судебных процессов» над неграмотностью[183]. Даже новый фольклор фиксировал интерес к получению знаний:

В церковь больше не пойду
И молиться уж не стану,
Лучше я пойду в читальню
Новые права узнаю[184].

Однако, несмотря на все принимаемые меры: нововведения в образовательный процесс, расширение сети школ и пунктов по ликвидации неграмотности и даже принудительность обучения (вплоть до уголовной ответственности), – образовательный уровень населения оставался низким (см. табл. 1.3.).

Таблица 1.3.

Сведения о грамотности населения в разрезе национальностей по данным переписей 1897 и 1926 гг.

Национальность	Грамотность, %	
	1897 г.	1926 г.
Марийцы	7,9	24,87 (26,6)
Мордва	8,5	24,20 (22,7)
Татары	19,0	31,09 (33,1)
Чуваши	7,7	29,20 (32,1)

Примечание. Для 1897 г. данные взяты по основным ареалам каждой национальности: для марийцев – по Вятской, Казанской и Нижегородской губерниям, для чувашей – по Казанской, Самарской, Симбирской и Саратовской, для татар – по всем указанным губерниям, для мордвы – по Казанской, Нижегородской, Самарской, Саратовской, Симбирской, Тамбовской и Пензенской. Для 1926 г. цифры получены путем выведения среднего показателя по основным ареалам каждой нации: для марийцев – по СреднеВолжскому и Вятскому районам, Башкирской АССР, Уральской области; для мордвы – по Средне-Волжскому, Нижне-Волжскому и ЦентральноПромышленному районам, Башкирской АССР; для татар – по ЦентральноПромышленному, Средне-Волжскому, Нижне-

Волжскому и Вятскому районам, Уральской области, Башкирской АССР; для чувашей – по СредневолжскомуНижне-Волжскому районам, Башкирской АССР. В скобках приведены данные о грамотности населения в национальном разрезе в целом по РСФСР.

Таблица составлена по: Абрамов В. К. Мордовский народ (1897-1939). Саранск, 1996. С. 375; Всесоюзная перепись населения 1926 года. Отд. I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. Т. II. Западный район. Центрально-Промышленный район. М., 1928. С. 115; Т. III. Центральночерноземный район. Средне-Волжский район. Нижне-Волжский район. М., 1928. С. 174, 462; Т. IV. Вятский район. Уральская область. Башкирская АССР. М., 1928. С. 9, 103, 312-313; Т. IX. РСФСР. М., 1929. С. 34-35.

Прав, на наш взгляд, В. К. Абрамов, утверждая, что быстро получившие статус национальных автономий народы успешнее ликвидировали неграмотность[185]. Так, в Марийской АО к 1920 г. грамотность среди коренной нации едва достигала 18%, к 1926 г. число грамотных увеличилось в полтора раза (и это при критической самооценке местного руководства, что «в области ликвидации неграмотности мы больших достижений не имеем»), к 1930/1931 учебному году было осуществлено всеобщее обязательное начальное обучение, а к середине 1930-х гг. – практически завершена ликвидация неграмотности. Большую роль в этом сыграли организованные в июне – августе 1927 г. центральные курсы по переподготовке и повышению квалификации учителей, работников ликбеза и избачей, критика (причем не только в адрес Марийской АО, но и Чувашской АССР) со стороны Нижегородского крайисполкома и проводившийся с 10 декабря 1931 г. по 1 февраля 1932 г. культпоход («культштурм») в МАО нижегородских рабочих[186]. Чувашская АССР обеспечила введение всеобщего обязательного начального обучения и ликвидацию неграмотности к 1933 г.[187]

Материалы по Мордовскому краю показывают, что в 1920 г. грамотность местного населения в среднем составила 21,3% и среди женщин – 12,78%, а по мордве – 11,99% и 3,59% соответственно. В партийной переписке и отчетах органов управления 1920-х гг. рефреном отмечались как препятствие культурному строительству религиозно-бытовые пережитки и предрассудки. Низкий уровень грамотности и слабая организация ликвидации безграмотности были использованы в качестве одного из аргументов направленной в Правительство страны в сентябре 1924 г. докладной записки о необходимости выделения

самостоятельной мордовской административной единицы. Возможно, что именно после этого обращения в Центр секретариат Пензенского губкома партии рассмотрел в апреле 1925 г. вопрос об обеспечении ликпунктов литературой на мордовском языке, а в сентябре 1925 г. при Ульяновском губернском ОНО были организованы курсы по подготовке и переподготовке кадров по ликвидации неграмотности. В постановлении пленума Средне-Волжского крайисполкома по докладу Мордовского облисполкома о советском, хозяйственном и культурном строительстве от 25-29 декабря 1932 г. показатель в 79,8% грамотности населения назван «крупнейшим успехом в деле ликвидации культурной отсталости»[188].

Сплошная ликвидация неграмотности и малограмотности провозглашалась «важнейшей политической задачей» и «одной из боевых задач» с «особо актуальным значением», принимались «единые оперативные планы» ее проведения. Рассматривая данный вопрос, бюро Мордовского обкома партии приняло решение о 100%-й ликвидации неграмотности к 1 мая 1933 г., однако решение, как и установленные ранее аналогичные контрольные цифры на 1930-1931 гг. и 1932 г., оказалось невыполненным. За неудовлетворительную организацию работы, плохую постановку подготовительных мероприятий, необеспеченность литературой и прочие недостатки огонь критики обрушился на ОблОНО, райкомы партии, комсомол, сельсоветы и др. По официальным данным, только в 1934 г. неграмотность населения в основном была ликвидирована и повсеместно введено всеобщее начальное обучение. Однако чему мог научить неквалифицированный педагог, который (по данным середины 1930-х гг.) сам делал по 17-24 ошибки на 100 слов или искал Уральские горы в Африке, а г. Москву – на Дальнем Востоке? Катастрофичность ситуации в этом вопросе была признана заместителем наркома по просвещению Мордовской АССР И. С. Лавровым на прошедшем в 1936 г. первом республиканском совещании словесников[189].

Следует отметить, что если по отношению к Чувашской АССР и Марийской АО сведения о сроках ликвидации неграмотности не подвергаются существенному пересмотру, то среди мордовских историков приведенные официальные «данные» ставятся под сомнение и ведется дискуссия о времени окончательной ликвидации неграмотности в регионе. Заставляют сомневаться в достоверности информации о ликвидации неграмотности в 1934 г. архивные документы и материалы периодической печати середины 1930-х гг.[190] Превалирующей является точка зрения, что этот процесс в целом завершился только к концу 1930-х гг.[191]

Однако отдельные исследователи высказывают мнения и о более поздних датах (конец 1950-х или середина 1960-х гг.)[192].

Вышепроведенный анализ свидетельствует, что к 10-й годовщине Октябрьской революции задача по ликвидации неграмотности не была выполнена. Власти переоценили свои возможности в этой сфере. Точно так же организаторы атеистического воспитания преувеличивали способность народных масс к быстрому и адекватному восприятию научных идей. Замыкает систему причинно-следственных связей и низкий уровень подготовки самих антирелигиозников. Несмотря на проводившуюся методико-просветительскую работу, значительная часть из них была малообразованной в области как теории религии, так и естественных и общественных наук. Во всех районах давало о себе знать отсутствие подготовленных антирелигиозников[193].

П. Кушнер (Кнышев) отмечал, что «мы слишком мало *изучаем* (выделено нами. – *Ф. К.)* религию», а «тот, кто плохо знает социальную сущность религиозных верований, всегда подменяет борьбу с религией борьбой с духовенством»[194]. Как констатировалось на общегородском собрании Саранской организации РКСМ в феврале 1925 г., рядовой член «выступает против религии, говорит «бога нет», а [в] свое доказательство ничего сказать не может». Не смог аргументировать свою позицию и секретарь Моркинского канткома РКП(б) Марийской АО, отговариваясь от всех прозвучавших в ходе антипасхального собрания вопросов репликой «Бога нет, и Иисуса не было»[195]. Регистрационные карточки членов Союза безбожников Чувашской АССР свидетельствуют, что большинство из них имело низшее образование и было знакомо разве что с «трактатами» Е. М. Ярославского[196]. В одной из «заметок с натуры» журнала «Сунтал» отмечалось, как некий дед Петр, засомневавшись в существовании Бога, обратился к комсомольцу, но тот махнул рукой: «Тебя, старика, все равно на новую дорогу не поставить, да и времени нет»[197]. Возможно, у комсомольца действительно ощущался недостаток времени, но, может быть, он за такой причиной скрывал и свою неспособность к разъяснительной работе? Неудивительно, что даже спустя несколько лет после создания СБ СССР (и его преобразования в СВБ СССР) член Президиума ВЦИК и член Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) П. Г. Смидович в «особом мнении» об итогах очередного съезда безбожников страны критически высказался о качестве работы этой организации[198].

Нередко поведение самих партийцев служило антирекламой декларируемым целям и задачам. И. В. Сталин на XV съезде

партии говорил о характерном «низком культурном состоянии деревни» и ослаблении антирелигиозной работы[199]. По заключению специальных комиссий о расследовании нарушений партийной дисциплины, под влиянием «культурно отсталых родителей» и «насквозь пропитанных гнилым религиозным дурманом и старыми привычками рабства» жен многие коммунисты не соблюдали 13-й пункт партийной программы о борьбе с религиозными предрассудками. Наличие икон в органах управления и советских учреждениях было явлением массового порядка. «Вопиющий» с точки зрения атеистической пропаганды факт, имевший место в д. Нуженал Козьмодемьянского кантона Марийской АО, зафиксировал укрывавшийся под псевдонимом «Аргус» сатирик Н. В. Игнатьев: в доме коммуниста было обнаружено «штук 20» икон, а на предложение их снять последовал ответ: «Что ты! Что ты! Эти святые – мои родители». В сельсовете с. Кошелеевка Беднодемьяновского района Мордовии икона Божьей Матери даже висела рядом с портретом И. В. Сталина[200].

Вопрос советского «иконоборчества» имеет длительную историю. Известны отдельные примеры изъятия религиозных изображений из государственных учреждений до принятия «профильного» советского законодательного акта: как вспоминала одна из уроженок д. Малое (Новое) Качаево Ардатовского уезда Симбирской губернии, уже в конце 1917 г. были выброшены иконы в местной школе. С изданием декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», дополненного распорядительными актами местных органов управления, процесс приобрел массовый характер с конца 1918 – начала 1919 г.[201] Для понимания причин такого временного «люфта» надо учитывать, что большевизация Советов Мордовии и Марийского края произошла в основном к концу лета, а в Уржумском уезде Вятской губернии власть оказалась в руках коммунистов лишь к концу сентября 1918 г., в Чувашии эсеровские организации в некоторых местных Советах играли роль первой скрипки до конца 1918 г. Важным препятствием явились и развернувшиеся с лета 1918 г. в Среднем Поволжье активные боевые действия и выступления против советской власти в Ардатовском, Алатырском, Царевококшайском, Козьмодемьянском и других уездах[202].

Даже с установлением и укреплением советской власти в национальных волостях и уездах директивные указания об изъятии икон и иных культовых изображений зачастую игнорировались по причине негативного отношения «темного» населения[203]. Здесь четко проявляется особенность крещения

поволжских «инородцев», когда важной чертой религиозности выступало православное обрядоверие. Многие церковные и светские авторы XIX – первых десятилетий XX в. обращали внимание, что в представлении, в частности, чувашей икона отождествлялась с Богом[204]. У мордвы, как отметил со ссылками на нижегородские и тамбовские источники И. Н. Смирнов, был обычай намазывать салом, жеваными пряниками и другими сладостями губы наиболее чтимых икон, а если они не исполняли неоднократно обращенных к ним просьб или причиняли человеку какую-нибудь беду – то сечь их веником, ставить вниз головой и т. п.[205] Поэтому иконы и в начале 1920-х гг. оставались в различных советских учреждениях[206]. Для полноты картины отметим, что отдельные случаи наличия икон в учреждениях отмечены в национальных автономиях и в середине 1920-х и даже в начале 1930-х гг.[207]

«Объяснения» согрешивших управленцев и рядовых коммунистов поражают своей простотой. Приведем типичный пример: «икона висит «вместо картины», а верить в Бога давно перестали». Не для таких ли «святых партийцев» местные сатирики сочиняли «новые заповеди» вроде «Я центральный рабочий комитет – (дальше по тексту)» вместо «Я Господь – Бог твой» и т. д.?[208] Вместе с тем, подвергая обструкции отдельных «товарищей», критики упустили из виду общую тенденцию. «Массовый атеизм» во многом внедрялся по аналогии с христианизацией Руси, когда место христианских святых занимали партийные вожди (портреты В. И. Ленина, И. В. Сталина и др. с годами все больше приближались к каноническим образам святых), в языке активно использовался богослужебный язык («мировая революция *грядет», «алтарь* классовой борьбы против мировых разбойников» и т. п.)[209].

Названные выше причины напрямую увязаны с проблемами организационного характера, когда в действиях преобладали замкнутость на самое себя и формализм. Как отметил И. В. Сталин на прошедшем 22 октября 1924 г. совещании с секретарями деревенских ячеек при ЦК РКП(б), «коммунисты, оказывается, больше всего заняты собой», «глядят на себя и забывают, что они окружены океаном беспартийных». Выступая спустя четыре дня на пленуме ЦК РКП(б) с докладом «О задачах партии в деревне», он еще раз подчеркнул, что «старый капитал, моральный капитал нашей партии, накопленный в периоды Октября и отмены продразверстки, уже иссякает», «мы должны заново завоевывать крестьянство». «Недостаточную работу» и «слабое руководство» со стороны партийных организаций отмечали и многочисленные корреспонденции с мест в адрес

редакции газеты «Безбожник». «Принимать участие в общественной жизни и не отрываться от масс» требовали решения местных уездных парт-конференций[210]. Важно отметить, что в рассматриваемый период во многих сельских населенных пунктах параллельно с государственными структурами существовали практически неподконтрольные общественные институты. Например, проведенное в середине 1920-х гг. Н. Росницким обследование Пензенской губернии показало наличие «неположенных по штату» изб-читален в обычных крестьянских домах, где без цензуры обсуждались различные, в том числе и религиозные вопросы, в то время как от официальной избы-читальни было одно лишь название[211].

Отталкивал от борцов за безбожие и проявлявшийся в их работе формализм, «шаблонный метод». Как и во многих других начинаниях, существенную роль играли факторы планирования и отчетности, при этом последняя имела преимущественно количественные характеристики. Мероприятия по руководству работой местных ячеек со стороны руководителей областных и республиканских СБ выражались только в «посылке планов, протоколов заседаний, циркуляров и помещения статей в газете», а на местах зачастую царило убеждение, что достаточно декларировать тот или иной принцип, и он сам воплотится в жизнь, что работа пойдет самотеком, стоит лишь объявить о ее начале и проведении различных мероприятий. Поэтому, например, грамотно организованные в январе и декабре 1926 г. в г. Рузаевке антирелигиозные диспуты (первый даже с приглашением Е. М. Ярославского) привели к закрытию станционной церкви и превращению ее в красный уголок им. В. И. Ленина, а объявившая в 1927 г. диспуты с постановкой вопросов «есть ли Бог?», «был ли Христос?», «религия – дурман для народа» и т. п. ячейка в с. Шихазаны Канашского района Чувашской АССР ничего не сделала, чтобы организовать дискуссию именно со служителями культа, и как результат – вместо ожидаемого «поединка с попом» получилась рядовая лекция для немногочисленной собравшейся молодежи. Примечателен опубликованный журналом «Капкан» диалог с одним «борцом с религией», когда на вопрос «почему не работает антирелигиозная ячейка?» был получен ответ: «Бога ведь нет… нет смысла бороться с несуществующим богом»[212].

Создание антирелигиозных ячеек и кружков при этом воспринималось не как необходимость, а как навязываемая обременительная партийная и общественная нагрузка. Это, во-первых, приводило к организации ячеек без учета реального положения дел. Так, в Саранском уезде часть ячеек была создана

в летний период 1926 г., когда сельчане с головой ушли в пахотные и т. п. работы и просто не заметили новшеств в общественной жизни, а потому ячейки «не сумели закрепить свою работу». Во-вторых, это сказывалось на отношении к постановке работы. Агитационно-пропагандистские отделы укомов не отслеживали происходивших изменений (даже в части переименования общественной «безбожной» структуры) и случалось, что центральные структуры безбожников в автономиях знали ситуацию в уездах и районах лучше местных «товарищей»; сельские уполномоченные закрывали глаза на активную деятельность духовенства и наиболее религиозных верующих; заявленные докладчики игнорировали общие собрания городских и сельских ячеек РКСМ. Поэтому известны случаи провала с организацией ячеек (Чебоксарский, Цивильский и Алатырский уезды), отсутствия в официально действующих ячейках личного состава (Ядринский уезд), игнорирования со стороны членов ячеек различных совещаний и пленумов (Чебоксарский и Саранский уезды). Примечательно и то, что некоторые из сельчан, числясь в рядах «безбожников», в графе анкеты «сколько времени порвали с религией» поставили прочерк[213]. В Чувашии негативно на организации антирелигиозной работы сказалось и проведенное в октябре 1927 г. районирование, когда, по сути, заново пришлось выстраивать всю вертикаль управления[214]. Неудивительно, что представителям областных и республиканских СБ СССР приходилось признавать не только слабость, но и «неоформленность» антирелигиозной работы[215].

Подытоживая анализ атеистических мероприятий в период «религиозного нэпа», следует констатировать следующее. Либерализация советской конфессиональной политики, начавшаяся в условиях относительной политической и экономической стабилизации 1923/1924 гг., меньше всего коснулась вопросов пропаганды безбожия. Именно в этот период произошло оформление основных контуров государственной стратегии и способов ее воплощения. Одним из ключевых элементов стала организация «массового» натиска силами административно-управленческого и партийного аппарата, общественных, в том числе и специализированных антирелигиозных организаций, деятелей науки, культуры и искусства. Выпускалась соответствующая методическая литература, развивалось антирелигиозное художественное творчество, формировался советский атеистический фольклор и так называемый «новый» быт. Основными направлениями антирелигиозной деятельности стали учет национального фактора, работа среди женщин и подрастающего поколения.

Однако в организации «безбожной» работы проявлялись как позитивные, так и негативные сдвиги. Несмотря на отдельные успехи, этот период в целом характеризуется несоответствием поставленных задач, затраченных усилий и достигнутых результатов. В качестве причин неудач следует назвать переоценку предрасположенности населения к новшествам, избыточное применение командно-плановых мер, слабый уровень подготовки агитационно-пропагандистских кадров, более того, отчасти был даже подвергнут критике опыт предшествующих лет по организации научно-атеистического воспитания и сделана ставка на силовой метод.

1.3. «Антирелигиозный фронт» конца 1920-х – начала 1940-х гг.

Со второй половины 1920-х гг. важнейшей задачей экономического развития стало превращение страны из аграрной в индустриальную и обеспечение ее экономической независимости. В подобных условиях само государство выступало наиболее активным субъектом исторического процесса, заложив в основу принятого в декабре 1927 г. пятилетнего плана развития народного хозяйства высокие темпы индустриализации и кооперирования деревни. Эффективность процесса модернизации во многом зависела от внутренней однородности общества, степени лояльности различных слоев общества политическому курсу государства. Поэтому бурными темпами строительство социализма развертывалось не только в отраслях хозяйства, но и в быту «трудящихся»: одной из важнейших составных частей второй пятилетки было провозглашено усиление антирелигиозной борьбы[216]. Выступая в апреле 1928 г. перед активом столичной парторганизации, И. В. Сталин призвал считать антирелигиозную борьбу тем фронтом, где «можно добиться максимальных результатов». «Годом великого перелома» стал 1929 г., когда страна, где по партийным оценкам более 80% населения было верующим, превратилась в арену яростной антирелигиозной борьбы[217].

По мнению исследователей, враждебность И. В. Сталина к религии питалась не идейным атеизмом, а побуждениями отстаивающего свою абсолютную власть политика, который видел в религиозных системах с их неизбежными нравственными табу и высокими моральными нормами прямую угрозу своему господству и которому необходимо было обострение политической обстановки в стране для укрепления личной власти[218]. 1928-1929 гг. ознаменовались новым этапом внутрипартийной борьбы. После разгрома на XV съезде ВКП(б) «троцкистско-зиновьевского антипартийного блока» в руководстве партии оставался только один человек, упомянутый в «завещании» В. И. Ленина[6], – Н. И. Бухарин, взгляды которого существенно отличались от сталинских трактовок. Один из видных теоретиков партии выступал за активизацию пропаганды и широкое культурное строительство, что вкупе с его «теорией мирного врастания кулака в колхозное хозяйство» должно было привести к созданию единой цепи социалистического хозяйства и государства-коммуны[219]. Отношение к Церкви и антирелигиозной

работе стало одним из камней преткновения между И. В. Сталиным и лидерами так называемого «правого уклона». Со стороны последних позицию четко обозначил А. И. Рыков в речи на XIV Всероссийском съезде Советов. Позиционируя себя как «сторонника борьбы с религиозным дурманом», он в то же время отказывался от применения «принудительных мер». Отвечая на обвинения в примиренчестве, выступавший подчеркнул приносимый «излишними административными мерами» вред[220]. И. В. Сталин умело использовал имевшиеся разногласия, чтобы обвинить конкурента в отступлениях от «генерального курса» и тем самым дискредитировать его позицию в глазах партийных масс.

В начале 1929 г. на места был разослан секретный циркуляр «О мерах по усилению антирелигиозной работы», объявивший религиозные объединения единственной легальной, имеющей массовое влияние «контрреволюционной организацией», а борьбу с религией – классово-политической. 8 апреля 1929 г. вышло постановление СНК РСФСР и Президиума ВЦИК «О религиозных объединениях», поставившее их в жесткие рамки: запрещалось без согласия властей проведение собраний и назначение руководителей, совершение обрядовых действий вне культовых помещений и т. д. В мае 1929 г. XIV Всероссийский съезд Советов внес изменения в Конституцию, позволив «свободу религиозных исповеданий» вместо «свободы религиозной пропаганды»[221]. В выступлениях государственных и партийных деятелей подчеркивалось, что даже вопрос о религии в стране стоял по-иному, чем в капиталистических странах, ввиду особого пути развития СССР[222]. Директивы центральных органов управления дополнялись местными указаниями. Так, постановлением Президиума Нижегородского губисполкома от 22 июля 1929 г. «О мерах охраны молодняка в лесах от вырубки и порчи деревьев в связи с религиозными обычаями и праздниками» запрещалось в дни последних украшение улиц и зданий срубленными молодыми деревьями и ветвями[223].

Всерьез власть взялась за так называемых «святых партийцев»[224], а также за по-прежнему «засорявших» различные органы управления и государственные учреждения представителей духовенства, в т. ч. и бывших, и членов их семей[225]. Специальные комиссии осуществляли «чистку партии» и фильтрацию аппаратов государственных органов и учреждений. В 1929-1930 гг. прошла вторая генеральная «чистка партии» (первая была в 1921 г.); по стране в среднем «вычищено» было 7,8% членов и кандидатов партии, в Чувашии этот показатель составил 12,9% (и был наивысшим среди национальных районов

Нижегородского края), почти треть из которых была исключена по бытовым причинам (пьянство, исполнение религиозных обрядов и т. п.). Правда, достичь желаемого результата не удалось. Проведенная в 1933 г. третья генеральная «чистка партии» опять показала заметную (более 7%) религиозность среди местных коммунистов[226].

Новые тенденции повлияли и на переименование в июне 1929 г. Союза безбожников СССР в Союз воинствующих безбожников (СВБ) СССР. Следовали призывы укреплять существующие и создавать новые ячейки СВБ как первичное, низовое звено борцов за атеизм. Лозунги СВБ в очередной раз провозгласили, что «религия – тормоз в строительстве социализма», «антирелигиозный фронт есть один из участков общего пролетарского фронта борьбы за социализм» и «безбожие – путь к поднятию культурности масс»[227]. Само слово «безбожник» превратилось в навязчивый символ, который хотели видеть везде и во всем. Было создано специализированное издательство «Безбожник», выпускались одноименные газеты и журналы. Ячейки СВБ занимались сбором средств на постройку подводной лодки «Воинствующий безбожник», самолета «Безбожник», образцовой МТС «Горьковский безбожник». Для выполнения этих заданий на страницах периодических изданий была развернута настоящая рекламная кампания[228]. В какой-то момент тождественными стали слова «безбожник» и «колхозник». Следуя призывам, вновь возникающие коллективные хозяйства (колхозы в Калайкасинском сельсовете Сундырского района, в населенных пунктах Мертень Козловского и Карамалькасы Татаркасинского районов Чувашской АССР, артели в Алатырском районе Чувашской АССР и с. Перевесье Краснослободского района Мордовского округа) назывались «Безбожник»[229]. В 1932 г. был даже принят план первой «безбожной пятилетки»[230].

Совместно с СВБ в антирелигиозную кампанию активно включились различные государственные и общественные структуры. Следуя рекомендации ЦК ВКП(б) «с особой энергией развить настойчивую и упорную работу» по преодолению «бытовых болезненных явлений» и «проявлений чуждых идеологических влияний», пленумы обкомов ВЛКСМ объявляли «походы» против религии. «Усиление борьбы с религией» провозгласили своей боевой задачей и профсоюзы. Придавая «громадное значение» антирелигиозным вопросам, стали принимать решения об «увязке работ» с СВБ различные краеведческие общества[231]. В этом плане справедливо замечание немецкого исследователя М. Рольфа, что общественные организации, выстраивая отношения с партийно-государственным

аппаратом в Центре с учетом собственных интересов, для периферии были «приводными ремнями» столичных директив[232]. «Посильную лепту» в борьбу с «опиумом для народа» вносили и архивные службы регионов. Так, в 1929 г. по решению разборочной комиссии Архивного управления при облисполкоме Марийской АО были уничтожены как «навсегда утратившие оперативное значение» изданные в 1890-1910-е гг. религиозные и богослужебные книги на марийском языке (всего 171 наименование)[233].

Основные векторы антирелигиозной политики, как и основной арсенал используемых средств и методов, остался в целом прежним, произошла лишь некоторая коррекция отживших свое элементов на более соответствующие историческому моменту. Причем, как и в предыдущий период, отдельные действия в порыве новой «бури и натиска» были организованы по принципу декларативной «кампанейщины» практически без подготовительной работы. К числу таковых надо отнести попытку реанимировать возникшую десятилетием ранее идею кремации покойников и инициацию очередного перехода на новое летоисчисление. Ни сопровождавшееся эйфорическими репортажами открытие новых крематориев, ни рекомендации по линии СВБ СССР вступать в Общество крематорцев, ни лекции с целью популяризации огненного погребения как «наиболее гигиенического, способствующего изживанию религиозных обрядов» на собраниях местных ячеек не привели к распространению этого явления[234]. Провалилась и идея с введением нового летоисчисления. Напомним, что переход с юлианского на григорианский календарь был закреплен одним из первых декретов советской власти[235], что, во-первых, символизировало разрыв с самодержавным прошлым и, во-вторых, адаптировало российскую хронологию к западноевропейской. В 1929 г. Е. М. Ярославский призвал начать «летоисчисление с первого года пролетарской революции»[236]. Однако новый календарь с точкой отсчета «Октябрь 1917 г.» оказался востребован только в специализированных атеистических изданиях (газета «Безбожник», журналы «Безбожник» и «Антирелигиозник»).

Применение других методов оказалось более действенным. Так, вместо диспутов со священнослужителями стали проводиться «вечера», на которых «исповедовались» снявшие сан духовные пастыри и «бывшие верующие». В Мордовии в дни крупных религиозных празднеств организовывались публичные лекции типа «Религия, чудеса и гипноз», призванные вскрыть «проделки» церковных проповедников. В начале 1930-х гг. на

службу «безбожной» пропаганды были поставлены новые средства коммуникации. С весны 1930 г. в Нижегородском крае антирелигиозные передачи начали выходить в радиоэфир. Кроме общих тем («Религия и борьба за новый быт», «Современные религиозные течения в православной церкви», «Безбожники в борьбе за урожай», «Выполнением промфинплана ударим по религии» и т. п.) лекторами-пропагандистами готовились специальные программы, ориентированные на национальные меньшинства («Язычество в наши дни», «Удмуртские, чувашские и марийские праздники и их реакционная роль для производства и сельского хозяйства» и др.). С 1930 г. начала вещание и радиостанция в Саранске, в «сетке» которой также немало времени отводилось атеистическим беседам и антирелигиозным сатирическим «страничкам»[237].

Одним из ведущих принципов наступления на всех «фронтах» стало ударничество и социалистическое соревнование – они были провозглашены «методами воспитания», посредством которых «рабочий класс под руководством партии успешно преодолевал трудности социалистического строительства». Дух соревновательности проявился и в антирелигиозной работе. С 1 декабря 1930 г. Центральный Совет СВБ СССР проводил конкурс на лучшую ячейку СВБ, в 1933-1934 гг. – Всесоюзный конкурс антирелигиозной учебы. В 1931 г. по инициативе Чувашского Совета СВБ СССР началось социалистическое соревнование между чувашскими и марийскими безбожниками. Проводилось соцсоревнование и между ячейками в районах и городах автономий[238]. Стимулировалась активность масс и на основании конкретных примеров. Так, крестьянин с. Стемасы Алатырского района М. С. Костин снял в доме все иконы, отказался со всей семьей от выполнения религиозных обрядов и со страниц республиканской прессы призвал односельчан «сделать то же самое»; рабочий Чебоксарского древзавода А. В. Бронников сжег все иконы и обратился к рабочим завода с предложением «последовать своему культурному примеру»[239]. Огонь вообще превратился в один из действенных инструментов борьбы со «старорежимными» символами. В «очистительных» кострах сгорали не только иконы, но и другие культовые предметы. Например, таким способом мордовские безбожники избавились от парсуны и мощей инока Герасима, одного из подвижников Краснослободского Спасо-Преображенского монастыря[240]. «Иконоборческая» кампания принесла свои плоды. В 1934 г. в 87% квартир рабочих марийских стеклозаводов «Мариец» и «Красный стекловар» не было икон, зато в 97% квартир на стенах имелись отражающие социалистическое строительство плакаты и

портреты руководителей партии и правительства[241]. Вот уж действительно, «свято место пусто не бывает», как гласит известная поговорка.

Активизация атеистической пропаганды вызвала потребность в соответствующей литературе. В 1932 г. было организовано специализированное Государственное антирелигиозное издательство. В помощь местным безбожникам ЦС СВБ СССР и Акционерное издательское общество «Безбожник» предлагали библиотеку из 102 наименований, укомплектованную антирелигиозной, естественнонаучной и художественной «с воинственно-атеистическим уклоном» литературой. Выписывать ее «рекомендовалось» не только для государственных культпросветучреждений, но и для низовой сети потребительской, сельскохозяйственной и кустарно-промышленной кооперации[242]. Основываясь на материалах Центра, на чувашском языке были подготовлены программы и методические письма по антирелигиозной кружковой работе в национальной среде, специальный «Антирелигиозный крестьянский учебник» и др.[243] Марийское областное издательство в 1930 г. выпустило сразу 8 антирелигиозных книг, в которых в фактическом плане преобладал местный материал[244]. Авторы переводных и оригинальных изданий на эрзянском и мокшанском наречиях мордовского языка разъясняли, как появилась христианская вера, как создавалась легенда о Христе, а также чего хотят безбожники[245]. Организовывались окружные и областные антирелигиозные курсы. Для подготовки высококвалифицированных переводчиков и редакторов из числа национальных меньшинств в первой половине 1930-х гг. были организованы специальные курсы при Ленинградском Восточном институте[246].

Особое место в системе антирелигиозной работы заняла периодическая печать. Союзными и региональными СМИ была развернута очередная кампания по «разоблачению контрреволюционных действий попов». Именно со страниц газет и журналов в массы входили звучные и запоминающиеся лозунги: «Христов мир прикрывает кулацкую контрреволюцию», «Борьба с религией – борьба за социализм», «Вместо Рождества – организованный день труда», «Вместо Рождества – дни индустриализации», «На кулацко-поповское «рождество» ответить массовым социалистическим субботником», «Дни Пасхи – дни ударной работы», «Уничтожим в наших домах религиозных идолов» и т. д.[247] Росло и число специализированных изданий: к 1932 г. в СССР выходило уже 23 атеистических журнала и 10 атеистических газет[248].

Следует отметить некоторые различия в подаче атеистических материалов в чувашской, с одной стороны, и марийской, мордовской и союзной прессе в целом – с другой. Если в центральных и финноугорских изданиях статьи и заметки на антирелигиозные темы помещались преимущественно накануне больших церковных праздников

или являлись частью более общих по своим задачам публикаций[249], то в чувашской периодике ситуация была обратной: в 1930 г. регулярный раздел «На антирелигиозном фронте» появился в центральной областной русскоязычной газете[250], а с 1932 г. начало выходить «профильное» издание на чувашском языке «Тене хирё? [Против религии]»[7]. Однако, несмотря на количественное различие, качество работы было примерно на одном уровне. Несмотря на громогласный призыв «антирелигиозную литературу – в массы!» и выпуск значительного числа антирелигиозных материалов, организации СВБ «почти не занимались» их продвижением в «низовку», а почта Чувашии, по мнению С. Кутяшова, одного из местных идеологов безбожия, даже характеризовалась «оппортунистическим отношением к распространению антирелигиозной литературы»[251]. Подобная ситуация в национальных регионах вызывала озабоченность центральных «безбожных» структур: до населения доходит «количественно крайне мало антирелигиозной литературы на национальных языках», -возмущался автор аналитической статьи в журнале «Революция и национальности»[252].

Способствовать координации усилий и служить своего рода методическими кабинетами должны были антирелигиозные музеи. Первый опыт создания в стране учреждений подобного профиля относится еще к середине 1920-х гг., с рубежа 1920-1930-х гг. отмечается резкий рост их численности (с 11 в 1925 г. до 80 с учетом антирелигиозных отделений при различных музеях в 1933 г.)[253], в том числе и появление в национальных регионах Среднего Поволжья. В 1929 г. были открыты антирелигиозный музей в г. Саранске и антирелигиозный отдел при Темниковском районном музее в Мордовии[254]. В одной из работ мордовского исследователя Л. Н. Альмяшевой упоминается об имевшем место в 1932 г. социалистическом соревновании Саранского и Чебоксарского антирелигиозных музеев, но по архивным данным последний как самостоятельное учреждение был открыт только в марте 1941 г. в здании закрытой Крестовоздвиженской церкви, а до того существовал как отдел при Центральном чувашском музее[255]. Вместе с тем известно о, как минимум, одной нереализованной в

Чувашии идее создания антирелигиозного музея (по инициативе Порецкого районного совета СВБ в начале 1930-х гг.)[256]. Ничего не сообщают источники и литература о создании (и даже попытках создания) антирелигиозных музеев и в Марийской автономии. Поэтому, на наш взгляд, говорить о каком-либо серьезном значении этого типа учреждений «культуры» в деле атеистического воспитания в регионе Среднего Поволжья не приходится.

Отсутствие каких-либо статистических данных, слабое освещение со стороны прессы (не считая эйфории по поводу начала работы) позволяют считать малоэффективным и открытие антирелигиозных отделений при СПШ, и организацию специальных антирелигиозных вузов. Первые учебные заведения такого профиля возникли в стране в 1928-1929 гг.[257] Из трех находящихся в фокусе нашего внимания автономий подобная практика существовала лишь в Чувашии, где в 1933-1934 гг. были открыты специальное антирелигиозное отделение при Канашской СПШ, а также рабочий и детский антирелигиозные университеты в г. Чебоксары. К сожалению, нам неизвестна ни хронология их существования, ни общее количество выпускников. Однако показательным как наглядный пример, видимо, был сам факт их существования, поскольку Нижегородским краевым Советом СВБ опыт Чувашии был рекомендован остальным регионам[258].

Более продуктивным как с научной, так и с практической точки зрения стало включение организации безбожной работы как профильной задачи национальных НИИ. Например, вопросы антирелигиозного воспитания различных категорий населения разрабатывала секция народного образования Марийского НИИ; религия «как орудие кулацкого сопротивления социалистическому строительству» изучалась в Институте мордовской национальной культуры; вопросами атеистического воспитания в школах занималась специализированная секция педагогического сектора Чувашского комплексного НИИ, при котором с 1932 г. даже открылась аспирантура по направлению «антирелигиозная работа». Если в ранее проведенных историко-этнографических экспедициях (например, изучение в 1926 г. жизни мари Марийской АО, Татарской АССР, Башкирской АССР и Уральской области) анализ религиозного компонента не входил в число основных задач, то с начала 1930-х гг. организуются специальные экспедиции (антирелигиозная экспедиция Чувашского комплексного НИИ в 1932 г.; комплексная (по изучению культурных сдвигов) экспедиция НИИ мордовской культуры в 1934 г. с отдельной темой «Отмирание религии в среде трудящихся Мордовии»). В качестве одной из важнейших

задач было определено и изучение «сектантско-православного быта»[259].

Особым направлением деятельности оставалась работа на селе. Более того, она стала ключевой, боевой задачей как одно из условий успешного проведения коллективизации. Директивами сверху городские ячейки обязывались организовать «безбожное шефство над деревней», подготовить и провести культурные походы и ликвидацию «антирелигиозной неграмотности», для сельских ячеек формировался свой «производственный план» и разрабатывались специальные формы и методы работы. В Чувашской АССР в 1932-1933 гг. был даже выработан и спущен в низовые ячейки СВБ особый план изучения религиозного состояния районов. В районных советах СВБ выделялся специальный информатор, обязанный ежемесячно извещать Центральный совет автономии о состоянии церковных и сектантских организаций. В Марийской АО важное значение придавалось преодолению не только христианских верований, но и языческих традиций, а в Мордовии с «высоких трибун» в очередной раз декларировалась отсталость коренного этноса и необходимость вести соответствующую работу[260].

Как и в предыдущие периоды, актуальным видом атеистической пропаганды стало проведение кампаний против «особо вредных праздников» Рождества и Пасхи. Распространялись пропагандистские издания вроде книги И. Я. Елизарова «Нужен ли рабочим праздник рождества?» В периодических изданиях появились новые рубрики с типичным заголовком «Пасха – праздник бывших людей» и призывы «антирождественскую кампанию и месячник всеобуча объявить месячником штурма по ликвидации прорывов на хозяйственном и культурном фронте». Инструктивными письмами местным ячейкам предлагалось «сейчас же» приниматься за подготовку соответствующих кампаний путем «беспрерывной» индивидуальной и групповой обработки «в семье, среди знакомых, на работе, на сходках, на улице». Как и ранее, организовывались антирелигиозные вечера с демонстрацией подходящих безбожных инсценировок, судов, докладов и спектаклей, исполнением безбожных частушек с гармошками и хором, декламаций, выпуском стенгазет и т. п.[261] Стремясь по призыву И. В. Сталина «добиваться максимальных результатов», прибегали и к административным методам борьбы: запрещали церковным советам производить перерегистрацию членов религиозных объединений, самовольно снимали с повестки дня различных собраний вопросы об организации церковной жизни и др.[262] Некоторые выходки носили откровенный провокационно-

хулиганский характер: например, «горячие комсомольские головы» в Марийской АО срывали иконы с ворот и часовен и били стекла в церквах, а в Мордовском округе вели стрельбу по часовням и иконам[263].

Вместе с тем был учтен и негативный опыт прошлых лет. Больше внимания стало уделяться тому, чтобы удержать во время религиозных праздников рабочую силу на местах, для чего призывали не допустить «ни одного прогула в дни масленицы», а вместо празднования Пасхи устраивали субботники (в городах) или «большевистский сев» (на селе). Ячейки безбожников в учебных заведениях добивались переноса каникул на допасхальные недели, чтобы в дни Пасхи все учащиеся присутствовали на занятиях. Более того, власть «играла» на противоречии близко стоявших в календаре праздников, провозглашая, что «у нас своя Пасха – праздник Первомая», и приурочивала к нему закрытие церквей. «Пришло время оставить суеверные обычаи», – заявляли агитаторы-антирелигиозники, – «в нашу жизнь входят новые обычаи и революционные праздники». В конце 1920-х гг. был озвучен призыв заменить Пасху «более торжественным и культурным» Днем коллективизации, а «антирождественские кампании» связывались с практической работой по созданию колхозов. «Превратим колхозы и совхозы в центры безбожия!» – декларировала установку местная периодика[264]. Правда, несколько комичным выглядит создание в Мордовии колхоза «По заветам Ильича» в селе с характерным названием Рождественки или идущий в «передовиках» Монастырский сельсовет Саранского района[265].

Коллективизация дала новый толчок формированию обрядов «красного календаря». Продолжилось «переформатирование» под требования «дня насущного» традиционных обрядов. Одним из таких календарно-обрядовых действий был религиозно-магический обряд, в основе которого лежало представление о «бракосочетании земли и плуга» (чувашский праздник «акатуй», марийский «ага пай-рэм», мордовский «кереть озкс»). То обстоятельство, что праздник являлся своеобразным подведением итогов первого цикла полевых работ и смотром сил участников этого процесса, обусловило его сохранение. Праздник был использован СВБ для «решительного развертывания работы на антирелигиозном фронте» и должен был стать «социалистическим праздником». В условиях колхозного строительства праздник приобрел характер массового действа, лишенного религиозной составляющей и посвященного смотру трудовых побед и достижений колхозного крестьянства в период весеннего сева. Другие носившие ритуально-религиозный

характер обряды (например, чувашский «ака патти» [букв. – «каша сева»]) под влиянием общей обработки земли исчезли вообще[266].

Нельзя не отметить, что идеологи атеизма отказывались и от многовековых метеорологических наблюдений, имевших прикладной земледельческий характер, но связанных с тем или иным культовым праздником. Например, призывали игнорировать и «смеяться» над приметами вроде чувашских: «Если на Рождество будет холодно, снежно – урожай уродится хорошим», марийских «Если ветер в Покров день с севера, – зима будет суровая, с запада – мягкая», «Если в Покров ветер дует весь день с севера, зима будет студена, с трескучими морозами», «До Покрова снег редко ложится», «Тепло на Рождество – дождливо в Петров день», мордовских «На Благовещение много звезд – к хорошей погоде», «На Воздвижение день ясный – осень будет долгая» и др.[267]

Одной из ключевых тем советского фольклора стало колхозное строительство. Практически у всех народов многонациональной страны появляются произведения, характеризующие вовлеченность различных социальных групп в процесс трансформации общества. Причем произошло фактическое сращивание «колхозной» и «безбожной» проблематики. Мордовский советский фольклор утверждал, что «в колхозе и беда не тяжела», «в колхоз войдешь – хорошую жизнь найдешь», «раньше – церковь да вино, теперь – клуб да кино». В устном народном творчестве удмуртов провозглашалось, что «колхоз – наша сила, без него зачахнем», «береги свой колхоз, в нем твоя жизнь», «молитвой не пашут, похвальбой не жнут». Марийские пословицы констатировали, что «старые привычки – не по новому времени», «новая жизнь – новые обычаи», «новой жизни – новый быт». Чувашские пословицы и поговорки утверждали, что «в новой жизни поп и кулак лишние»[268]. Аналогичные мысли проводились и через другие малые жанры.

Вместе с тем показательным следует считать такой факт, как отсутствие в национальном фольклоре в этот период на фоне количественного увеличения антирелигиозных произведений и их жанрового расширения «Бога» как отрицательного персонажа, весь негатив сосредотачивается на «попе» с применением сравнительных оборотов типа «мантар пуп [жирный поп]», «нГЫреп куз [бездонные глаза]», «хура зеленпе [черная змея]» и др., а также «попадье» с характерными эпитетами вроде «шестипудовая» и т. п. Это контрастирует с общероссийскими тенденциями, где в устном народном творчестве создавались отрицающие существование Бога произведения[269].

Активно на антирелигиозном поприще проявляли себя

национальные поэты и прозаики. Стихотворением-заявлением «Попы врут» вошел в литературу мариец Н. Ф. Ильяков. В 1933 г. с антирелигиозного сборника «Йымыдымын мырыжы [Песня безбожника]» начался творческий путь одного из самых известных марийских советских поэтов Пет Першута (П. Г. Першуткина). О «преображении жизни» рассказывали документальные очерки мордовских писателей. Так, Н. Эркай в «Фабрике новых сил» поведал, как «весело, точно река, течет шум ребячьих голосов» из помещений бывшего Куриловского монастыря, превращенного в детский санаторий. П. Мокшанин рассказал о работе созданного на месте монастыря совхоза «Красный коноплевод». П. Долгов в рассказе «Красный платок» описал, как «волочатся» в церкви одинокие три-четыре старца и две-три старенькие бабки. Чувашские писатели и журналисты показывали, как самые дальние, самые глухие деревни порывали с «религиозным дурманом». «Наиболее продвинутые» авторы утверждали даже конечные сроки, когда «засохнут корни религии». Так, Иван Мучи предвещал, что произойдет это уже к концу второй пятилетки[270].

Литература служила не только отражением (или предвосхищением) происходивших изменений, но и обличительным инструментом. Огонь критики и сатиры обрушивался на выпавших из общей когорты. Так, негодование со стороны идеологически выдержанных товарищей, вылившееся в резкие оценки на страницах различных изданий, вызвал голос Т. Ефремова в защиту традиционной марийской веры[271]. Чувашские сатирики и карикатуристы (Я. Алмазов, В. Добрынин, В. Смирнов-Ульяновский, К. Кандасов, В. Скованов и др.) изобличали педагогов, ответственных партийных и советских работников и даже рядовых тружеников, оказывавших материальную поддержку духовенству или принимавших непосредственное участие в религиозных торжествах, высмеивали религиозные верования, традиции и пророчества[272]. Вместе с тем нельзя не обратить внимания на имевшие место факты прямого сравнения ударников коммунистического труда с библейскими персонажами или активного использования церковных терминов для негативной характеристики «отстающих» колхозников. К примеру, в очерках Г. Куклина о жизни чувашского села есть образ местного кузнеца, работавшего днем и ночью как «согрешивший Христос», а в периодической печати Мордовии по отношению к не выполнившим принятых на себя обязательств активно использовалось прозвище «аллилуйщик»[273]. Предметом сатирической критики становились и антирелигиозники, при агитации постоянно прибегавшие к использованию оборотов из

церковнославянского языка и выражений типа: «о боже, боже, боже», «не говори, дьявол» и т. п.[274]

Свой вклад в борьбу с патриархальным бытом и религиозными суевериями внесла национальная драматургия. Причем, если в Чувашии нам ничего не известно об антирелигиозных пьесах, а в Марийской АО – лишь об отдельных постановках (в 1931 г. в Марийском государственном театре состоялась премьера антирелигиозного спектакля по пьесе П. Пайдуша «Курныж [Коршун]»)[275], то в Мордовии этот вид агитации стал массовым. Свои силы в данном жанре попробовали Ф. И. Завалишин («Якувонь полац [Жена Якова]»), Ф. М. Чесноков («Калдоргацть ташно койтне [Расшатались старые устои]» и «Роки туво [Хрюкает свинья]»), Т. В. Васильев («А мон кедензэ палцинь [А я его руки целовал]» совместно с Ф. М. Чесноковым), А. Беляев («Жизнь эряви [Жизнь нужна]»), А. Д. Куторкин («Пазонь содыть ды пазтомот [Верующие и безбожники]»), К. С. Петрова («Чопуда вий [Темная сила]») и др.[276] Организованная в сентябре 1930 г. Мордовская музыкально-драматическая труппа за короткий срок подготовила достаточно обширный репертуар антирелигиозных агиток: «Эзть ладя [Не поладили]», «Евангелиянть коряс [По Евангелию]», «Чамакс [Маска]» и др., – который демонстрировался в Саранске и близлежащих районах. Даже «Гроза» А. Н. Островского в постановке режиссера-педагога А. А. Кострова превратилась в антирелигиозный спектакль[277].

«Белой вороной» на фоне такого расцвета антирелигиозной литературы и искусства в национальных регионах выглядит реакция со стороны отдельных категорий деятелей чувашской культуры: помимо указанного выше отсутствия в национальной драматургии антирелигиозных произведений, композиторы, много творившие на темы колхозного строительства, несмотря на «товарищеский призыв» фольклорной секции Чувашского НИИ социально-культурного строительства «давайте бороться с песнями кулаков, попов и сектантов», не создали ни одной собственно антирелигиозной песни[278].

Особым направлением работы безбожников оставалась женская аудитория. Несмотря на значительные усилия предыдущих лет, «слабый пол» в подавляющем большинстве оставался «наиболее отсталой частью населения» и находился под влиянием духовенства. Партийные органы требовали сосредоточиться на «бытовом раскрепощении женщин». Были выпущены рекомендации по соответствующей работе среди крестьянок, в периодической печати появлялись призывы «повернуться лицом к работе среди женщин» и призывы к самим женщинам встать «в передовые ряды безбожников», а также

реальные описания превращения верующих женщин в воинствующих атеисток. Для женщин формировались отдельные группы в ликпунктах, им отдавалось предпочтение при приеме на курсы пропагандистов, их активно привлекали к организации субботников и безбожных вечеров в дни крупных религиозных праздников, между ними проводилось соревнование «по изжитию» культовых обрядов[279].

В 1929 г. в Саранске был открыт «Дом мордовки», где женщины получали общеобразовательную и политическую подготовку и затем направлялись на общественно-политическую или культурно-просветительскую работу либо продолжали учебу в заведениях более высокого уровня. В учебный план действовавших при нем трехмесячных курсов «по бытовым социальным вопросам» в качестве одного из ключевых разделов (исходя из количества отводимых часов) был включен «Антирелигиозный вопрос». За пять лет деятельности это специализированное на общеобразовательной и политической подготовке учреждение выпустило более 600 человек. С 1929 г. в столице Марийской АО начала действовать «Школа женского труда имени 8 марта» с профессионально-техническим уклоном. В результате принятых мер, как отмечали современники, «революционизирующее влияние социалистической реконструкции в быту национальной деревни» превращало женщину из опутанной религиозными предрассудками в выступавшую за закрытие церквей колхозницу-ударницу[280].

«Крайне важной» стала антирелигиозная работа с подрастающим поколением, ставшая ключевым фактором воздействия на детей и молодежь через школу и учителя. Необходимость перехода от «без-религиозного» к «антирелигиозному» воспитанию акцентировалась в конъюнктурных отчетах исполкомов и докладах на собраниях ячеек СВБ. «Усилить антирелигиозную работу в школах!», «Превратить советскую школу в очаг воинствующего безбожия», – призывала местная периодика; значительное число подобных материалов получали из регионов и публиковали редакции центральных безбожных изданий. Директивы «сверху» требовали организовать в каждой школе ячейку безбожников, вести активную борьбу с религиозным «дурманом». Роль учителя определялась как место «командира на фронте культурной революции». Каждому педагогу предлагалось вооружиться знаниями основ научного атеизма, важнейшими решениями партии, директивами советской власти и СВБ по вопросу антирелигиозной работы и методикой антирелигиозной работы вообще и в школе в особенности[281]. Существенно изменилось

содержание учебников. Так, в книгах по немецкому языку появились целые разделы «Antireligisse Arbeit der Schulen» («Антирелигиозная работа школ»), «Die antireligisse Ecke» («Антирелигиозный уголок»); вместо нейтрального «Pfarrer» (священник) намеренно использовалось пренебрежительно-уничижительное «Pfaffe» (поп). По литературе в восьмых классах давались задания: «В чем выразилось отрицательное отношение духовенства и царского правительства к произведениям устной народной словесности?» и др. По естествознанию школьникам предлагалось усвоить тему «Посты и религиозные праздники и их влияние на организм», а в курсе физики – тему «Наука и религиозные суеверия». Даже буквари получали соответствующий идеологический окрас, призывая к «од эрямо [новой жизни]» и открывая «од ки [новый путь]»[282].

Школьникам вменялось в обязанность отчитываться об атеистической агитации у себя дома и среди соседей. Ребят привлекали к проведению показательных антирелигиозных акций. Так, на общем собрании в с. Алгаши Порецкого района 28 января 1930 г., когда решался вопрос о закрытии местной церкви, в зал вошла колонна пионеров, декламировавших «Долой церкви – даешь клуб! Долой религию – даешь науку!». Антирелигиозный кружок в Краснослободской школе им. В. И. Ленина «разоблачал поповские махинации о мощах и обновленных иконах» путем демонстрации соответствующих опытов[283].

Однако ситуация с антирелигиозным строительством конца 1920-х – первой половины 1930-х гг. оставалась непростой. На наш взгляд, существенным фактором влияния на состояние антирелигиозной работы стал закон прямой зависимости результата от вложенных средств и направления приложения усилий. Со страниц отчетных документов СВБ представал организацией, «не преследующей целей извлечения прибыли» (при этом – возможно, неосознанно, а вероятно, и с умыслом – в списках подобных организаций он фигурировал под № 13) и потому финансирование его деятельности первоначально осуществлялось государством. Но в 1932 г. СВБ был переведен на хозрасчет, превратившись в пирамиду, где финансовое благополучие «верхов» зависело от активности «низов». Неудивительно, что на места пошло директивное указание о развертывании работы по сбору утильсырья, тряпья, металлолома, щетины и т. п. На таком фоне введение в октябре 1933 г. в некоторых районах интересующих нас регионов должностей так называемых освобожденных работников, с одной стороны, привело к упорядочению безбожной работы, а с другой – чтобы обеспечить себе хоть какую-то материальную базу,

райсоветы СВБ занимались проведением докладов, лекций и др. на платной основе, в результате чего «широкие массы трудящихся не имели доступа на эти диспуты, а сами диспуты теряли всякое значение массовой пропаганды»[284].

Невзирая на усиление антирелигиозной пропаганды и официальные утверждения, что «колхозники тысячами и тысячами перестали посещать церкви, не признают религиозные обряды и праздники», значительная часть населения продолжала в большей или меньшей степени придерживаться православных традиций. Так, в докладах и других формах отчетности уполномоченных по работе среди нацменьшинств Нижегородской губернии констатировалось влияние на татар и мордву «групп кулачества и духовенства». В воспоминаниях уроженца несуществующей ныне д. Лонганер Куженерского района Марийской автономии В. С. Кропотова подчеркивается, что, несмотря на все запретительно-репрессивные меры со стороны властей, в сознании и поведении многих вера в Бога была жива. В Чувашии были отмечены казусные случаи, когда бабушки заказывали молебны о хорошей учебе внуков в антирелигиозном университете[285].

Материалы организованного в 1933 г. Чувашским комплексным НИИ социологического исследования показали, что регулярно посещали церковь 2,1% колхозников и 8,2% единоличников, нерегулярно – 19,2% и 25,7% и не посещали – 29,3% и 17% соответственно (см. табл. 1.4.), а проведенное в 1933-1934 гг. анкетирование школьников выявило верующих в 33% семей колхозников (правда, ни один ученик из этой категории себя в число верующих не включил), 37% – среди бедняков-единоличников, около 50% – в семьях середняков-единоличников и 56% – в семьях кулаков. Проведенная НИИ мордовской культуры в 1934 г. культурно-бытовая экспедиция показала, что «не ходят в церковь и не принимают попа» 40,7% населения автономии, однако от исполнения религиозных обрядов отказалось 30%, а от соблюдения религиозных праздников – только 20% населения[286]. Повсеместно фиксировались «божественные прогулы» в дни религиозных праздников. Определенный тон задавали многочисленные случаи «двойной» жизни советских, партийных и комсомольских работников. Так, являясь членами или кандидатами в члены ВКП(б) или ВЛКСМ, они посещали церкви (в Мариинско-Посадском районе Чувашской АССР на Пасху коммунисты в этом отношении даже «опередили» беспартийных крестьян), венчались и крестили детей, держали иконы в домах и на рабочих местах. «Не отрывались от народа», пекли и святили по церковным

праздникам куличи даже некоторые председатели сельских ячеек безбожников[287]. И ничего удивительного, что сельчане по-прежнему обращались к духовенству при неблагоприятных сельскохозяйственных условиях, а среди населения циркулировали слухи о скором божьем наказании коммунистов и других неверующих[288].

Таблица 1.4.

Сводные сведения о числе хозяйств Чувашской АССР, не имеющих икон, о посещении церквей и о числе некрещеных (по результатам социологического исследования 1933 г.)

Категория	Наличие икон			Посещение церкви					Число некрещеных
	число хозяйств	имеют иконы	не имеют икон	общее число населения	посещают	из них			
						регулярно	изредка	совсем не ходят	
Колхозники	2785	1970	815	12 944	2829	346	2483	10 115	429
Единоличники	2100	1737	363	9139	4025	747	3278	5114	200
Всего	4885	3707	1178	22 083	6854	1093	5761	15 229	629

Таблица составлена по: НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 119. Инв. № 832. Л. 17.

К сожалению, сведения о состоянии религиозности в национальном разрезе нами выявлены лишь по отдельным населенным пунктам Чувашской АССР (см. табл. 1.5). Вызвано это тем, что ни один конъюнктурный отчет, ни одна корреспонденция с мест или иные отчетные документы практически не фиксируют уровня религиозности в конкретных населенных пунктах.

Таблица 1.5.

Сведения о числе жителей, не имеющих икон, о посещении церквей и о числе некрещеных в отдельных населенных пунктах Чувашской АССР (1933 г.)

№ п.п.	Населенный пункт	Жители (учтены только колхозники)		
		не имеют икон, %	не ходят в церковь, %	некрещеные
1	д. Тобурданово (чуваши)	30	80	5 чел.
2	с. Ишаки (чуваши, русские)	13	77	29%
3	с. Кладбищи (русские)	10	70	1,5–2%
4	с. Сыреси (мордва)	13	35	12%

Таблица составлена по: ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 14. Д. 217. Л. 16; Население Чувашской АССР по материалам переписи 1926 г. Чебоксары, 1927. С. 13, 55, 63, 78.

Размышления над приведенными в таблице цифрами позволяют обозначить некоторые из условных выводов. Так, можно ли объяснить отсутствие сведений о религиозности населения в этническом (чуваши, русские, мордва, марийцы) или конфессиональном (православные, мусульмане, язычники) измерении, несмотря на наличие большого корпуса источников о состоянии антирелигиозной работы, только тем, что в те годы строилось так называемое «советское общество» и вводилось несколько аморфное понятие «советский народ», в котором как в плавильном котле перемешивались все нации, народы и народности? Если признать верным данное утверждение, то почему в директивных указаниях СВБ обращается внимание на работу именно в *национальной* среде? Например, разработанная Чувашским республиканским советом СВБ программа антирелигиозных курсов вызвала многочисленные замечания со стороны Центрального совета СВБ. «Старшие товарищи», в частности, указали на отсутствие оценок современного состояния религиозности чувашей, влияния старинных чувашских представлений на православие и особенностей антирелигиозной пропаганды в регионе. На слабость работы среди татар и мордвы обращали внимание представители Москвы и в ходе инспектирования автономии[289]. Значит, надо было хотя бы самое элементарное представление по данному вопросу! Но документов подобного профиля – за редким исключением – нет. Не углубляясь, укажем лишь, что, вполне вероятно, отсутствие базовых сведений о религиозности населения в национальном разрезе приводило к слабому соотнесению методов и способов антирелигиозной работы с конкретными жизненными ситуациями и, как результат, к определенным провалам в «безбожном» строительстве.

Оставалось «пораженным религиозным дурманом» и подрастающее поколение. По-прежнему имели место случаи непосещения занятий по религиозным убеждениям, да и в самой школе, как констатировалось в докладах отдельных «высоких лиц», религия имела «дружеское сочетание». В результате – в одной из школ Звениговского кантона Марийской АССР отказались петь второй куплет «Интернационала» («Никто не даст нам избавленья, // Ни бог, ни царь и не герой…»), а проведенное в Чувашии в 1933-1934 гг. анкетирование учащихся выявило факты ношения крестов, соблюдения рождественских постов,

посещения пасхальных богослужений и т. п. Несмотря на утверждения типа «богу не повинуется нынешняя молодежь», повсеместно даже среди комсомольцев – «передового отряда безбожников» – встречались исполняющие религиозные обряды[290].

Жесткая вертикаль авторитарного управления приводила к тому, что любое изменение на союзном уровне незамедлительно сказывалось на работе в регионах. Определенные успехи антирелигиозной деятельности в период коллективизации привели в середине 1930-х гг. к убеждению, что «в условиях победившего социализма» религиозные предрассудки исчезнут сами и антирелигиозная пропаганда – уже пройденный этап. Поэтому активизация первой половины 1930-х гг. оказалась кратковременным явлением. Волна агрессивной антирелигиозной пропаганды, по сути, совпала с периодом активного колхозного строительства, послужив своего рода идеологическим, пропагандистским подспорьем коренному изменению уклада жизни деревни. Конечно, раздавались отдельные голоса, призывавшиеся помнить, что «только оппортунисты думают, что власть религии, что религиозная идеология исчезнет сама собой», однако в целом в национальных областях Среднего Поволжья даже среди идеологов безбожного движения укреплялась мысль, что «колхозники уже осознанно стали идти против религии»[291].

В результате партийные организации, комсомол и профсоюзы либо вообще выключились, либо «очень плохо» помогали антирелигиозной работе. Серьезный кризис переживали и структуры СВБ: резкое сокращение числа членов (например, в Чувашской АССР местная организация СВБ после бурного роста с 10 тыс. в 1930 г. до 20,5 тыс. членов в 1935 г. потеряла за два последующих года почти 18 тыс. человек, и это при том, что регион считался одним из передовых, чей опыт работы даже рассматривался на президиуме ЦС СВБ СССР), стагнация организационной работы (практически не велось координации и контроля деятельности ячеек, часть из которых «находилась на пути разложения» или существовала лишь в бумажной форме), игнорирование антирелигиозных мероприятий (курсов, соцсоревнований) и т. п. явления[292]. Ситуация на местах явилась зеркальным отражением развития событий в Центре, которое точно характеризует поданная в декабре 1936 г. на имя секретарей ЦК И. В. Сталина, А. А. Андреева и Н. И. Ежова докладная записка заместителя заведующего отделом культурно-просветительной работы ЦК ВКП(б) А. И. Ангарова о «жалком существовании» ЦС СВБ СССР и его «ничтожной роли» как руководящего центра антирелигиозной работы[293].

Настоящим потрясением для власть предержащих стали результаты проведенной в 1937 г. переписи населения, когда из 98,4 млн человек старше 16 лет немногим менее половины отнесли себя к православным[294]. В ходе подготовки к переписи в регионах появлялись различные «разъяснительные», аналитические, агитационные материалы, авторы которых в числе прочего заранее убеждали людей, что перепись дает «действительные размеры наших успехов в преодолении религиозных предрассудков»[295]. Учитывая обстановку (раскулачивание со всеми его последствиями, нараставшую волну репрессий, массовое закрытие церквей и «изъятие» священнослужителей) и официальное отношение к религии в целом, понятна сложность положения респондентов при ответе на введенный в переписной лист лично И. В. Сталиным вопрос о религии, трактуемой как «теперешние собственные убеждения опрашиваемого».

Результаты переписи дали некоторым исследователям возможность говорить, что начатый в 1929 г. этап наступления на Церковь выдохся, не принеся ожидаемой победы[296], однако, на наш взгляд, следует согласиться с другим мнением – о недопустимости прямолинейной интерпретации итогов переписи[297]. Палка, как говорится, о двух концах, и следует учитывать характер «веры» советских граждан. К сожалению, конкретные результаты переписи по национальным республикам Среднего Поволжья не сохранились, и в этом плане приходится оперировать общими показателями по стране и отдельными выявленными фактами по автономиям. Религиозность многих из тех, кто рискнул признаться, носила бытовой характер: «сходить в церковь», «выполнить обряд», «иметь на всякий случай дома икону» и т. п., – т. к. известны многочисленные случаи, когда опрашиваемые требовали записать о себе «верующий, православный», хотя сами же сообщали, что «давно Богу не молятся». Кроме того, перепись выявила различие в ответах в зависимости от возраста респондентов. Так, количество «неверующих» среди грамотных, т. е. способных объяснить свои, в т. ч. религиозные, убеждения максимальным оказалось в группе 16-19-летних. Верующие стали преобладать начиная с когорты 40-49-летних и составили подавляющее большинство в возрастной группе старше 70 лет[298].

Власть сделала соответствующие выводы. Представляется, что именно результаты переписи 1937 г. привели к тому, что при последующих переписях в СССР в опросном листе отсутствовала графа о религиозности. Более того, в переписи 1939 г. духовенство даже не было выделено как отдельная категория

населения. Сама перепись 1937 г. была признана «дефективной», ее организаторы объявлены «врагами народа» и репрессированы[299]. Естественным ответом государства стало усиление репрессий в отношении инакомыслящих. Было «обновлено» законодательство: в ст. 124 Конституции 1936 г. вновь закреплено положение о свободе отправления религиозных культов и свободе антирелигиозной пропаганды в целях обеспечения за гражданами «свободы совести»; аналогичные нормы содержали конституции национальных республик Среднего Поволжья (ст. 91 Конституции Марийской АССР 1937 г., ст. 91 Конституции Чувашской АССР 1937 г., ст. 90 Конституции Мордовской АССР 1937 г.)[300]. Вспомнили власть и партия и о своей «ударной» силе. СВБ СССР был извлечен из небытия формального существования. Если в прежние годы работники «безбожного фронта» на местах нередко становились аппаратными «пешками», с помощью которых затыкались «дырки» во время многочисленных, ничего общего с их работой не имеющих «кампаний», то теперь антирелигиозная работа становилась их основной нагрузкой. Идеологи и деятели «безбожного» движения призывали к широкому размаху антирелигиозной работы, подчеркивая, что борьба с «этим гнусным и наиболее цепким наследием капиталистического строя» играет «громадную роль» в деле коммунистического воспитания масс[301].

Основные направления работы, впрочем, мало изменились. По-прежнему упор делался на массовость: планы работы республиканских и районных оргбюро СВБ предусматривали в качестве одной из ключевых задач «организацию ячеек» с определением количественных показателей (число самих ячеек и число членов в них). В результате мер преимущественно административного характера количественный состав СВБ к концу 1930-х – началу 1940-х гг. существенно вырос: 397 ячеек с охватом 8998 человек – в Марийской АССР; 588 ячеек и почти 18 тыс. членов, действовало 122 антирелигиозных кружка (почти 14% от общего количества действовавших кружковых объединений) с охватом 2395 участников – в Мордовии; 749 ячеек и 16 тысяч членов СВБ, 107 антирелигиозных кружков – в Чувашской АССР[302]. Со стороны партийных и комсомольских структур следовали призывы не «останавливаться на достигнутом», крепить и расширять ряды «революционных атеистов». В регионах работали консультационные пункты заочных антирелигиозных курсов Наркомпроса РСФСР. Специальные семинары и курсы проводились для руководителей антирелигиозных кружков, агитаторов, заведующих избами-

читальнями, клубами и других работников культмассовой сферы[303]. Повышению активности антирелигиозной работы должна была способствовать и ее организация на основе принципа социалистического соревнования как между отдельными организациями СВБ в самих республиках, так и между СВБ автономий в целом[304].

Вновь активизировалось информационное обеспечение. В регионах массово тиражировались «методические указания» ЦС СВБ СССР, выходило много переводной литературы, выпускалась соответствующая литература на русском и национальных языках. Содержание последней представляло собой сочетание общих тем с местной спецификой: например, марийскими безбожниками акцентировалось внимание на «Истории монастырей в Марийской республике», «Реакционной деятельности религиозных организаций в Марийской республике», «Секте Кугу-Сорта и ее реакционной роли в социалистическом строительстве»[305]. Антирелигиозные материалы снова регулярно публиковались на страницах периодических изданий, а ячейками СВБ готовились «профильные» стенгазеты. В республиканских музеях открывались соответствующие экспозиции (например, «Мордовия царской России в паутине религиозных дурманов»). Драматурги создавали произведения, в которых рисовали представителей духовенства в неприглядном, отрицательном виде[306]. В фольклоре появились произведения, в которых отражалось негативное отношение к «Богу» (вроде чувашской пословицы «Чем Богу кланяться, дьяволу кланяйся – все равно пользы не будет»), чего практически не было в предшествующий период[307]. Широкое использование получило радио, по которому в пасхальные дни транслировались антирелигиозные лекции[308]. Свой вклад в антирелигиозную пропаганду вносили архивные службы, предоставляя в исполкомы автономий копии документов о «фактах преступной деятельности духовенства» в прошлом (например, об изнасиловании домашних работниц, о рукоприкладстве, пропое священнослужителями церковных денег и т. п.)[309].

В массовом масштабе с активным привлечением работников культуры, образования и здравоохранения разворачивалась борьба с религиозными пережитками в быту. Ячейки СВБ не замыкались в стенах своих учреждений, организаций и предприятий, а шли «в народ»: устанавливали шефство над близлежащими селами и деревнями, где на общих собраниях граждан подробно освещали «несовместимость религии с культурой и культурным ростом нашей страны». Особым вопросом стала организация антирелигиозной пропаганды во время выборных кампаний. Снова было обращено внимание на

проведение антипасхальных и антирождественских акций, причем упор делался на привлечение к этим действиям учащихся школ, работа с которыми перестраивалась в соответствии с новыми требованиями. В инструктивно-методических разработках говорилось, что антирелигиозную работу нельзя рассматривать как «некую самостоятельную учебную дисциплину вроде химии, физики и т. п.», нельзя считать ее и «добавлением к основной учебной работе школы», антирелигиозная работа должна была «войти в повседневную жизнь школы». В республиканской периодике публиковались указания для учителей на необходимость использовать любой подходящий повод в ходе учебного процесса для разъяснения ученикам «нелепости, вздорности, антинаучности религиозных суеверий». Проблема посещения учащимися церквей обсуждалась на районных совещаниях учителей и конференциях СВБ[310]. По-прежнему актуальной оставалась работа на селе, особенно с женщинами. Партийные идеологи требовали вести антирелигиозную агитацию даже в роддомах. Разножанровой художественной литературой формировались образы женщин, порвавших или порывающих с религией[311].

Вместе с тем активизация антирелигиозной работы оказалась кратковременной. Количественный состав ячеек СВБ в национальных автономиях действительно рос, но это мало влияло на качество их деятельности; кроме того, координация и контроль со стороны вышестоящих структур действий низовых организаций были слабы, о чем свидетельствуют выступления на конференциях различного уровня. Региональные власти получали большое количество сигналов с мест об очередном кризисе работы на «религиозном фронте». Республиканские конференции СВБ и совещания секретарей райкомов партии и комсомола отмечали «игнорирование работы на селе», «совершенную недостаточность» и «неудовлетворительность» атеистической пропаганды. Критические статьи появлялись и в периодике[312].

Существенно повлияло на развитие ситуации начало Великой Отечественной войны. Выбив миллионы людей из привычной колеи и актуализировав тему жизни и смерти, война привела к частичной утрате «новаций» 1920-1930-х гг. и способствовала подъему религиозности. Последнее обстоятельство вызвало очередную волну недовольства и нападок: «церковники не дремали», «религия всегда паразитирует на несчастьях людей», – утверждали «истинные ленинцы»[313]. Однако лучшим опровержением подобных заявлений стала патриотическая позиция РПЦ и ее практические действия: обращение в первый же день войны митрополита Сергия (Страгородского) к верующим с

призывом встать на защиту Родины, сбор пожертвований на нужды обороны и др. Власть отреагировала на такое обстоятельство. Вопрос о строительстве «безбожного государства» исчез из числа приоритетных задач. Война подвела и черту под деятельностью СВБ СССР: формально он существовал до 1947 г., но именно с началом войны прекратился выпуск атеистических изданий, а «главный безбожник» Е. М. Ярославский по воле И. В. Сталина написал статью «Почему религиозные люди против Гитлера»[314].

Подводя итоги, остановимся на следующих ключевых моментах. На конфессиональной политике советской власти естественным образом сказывалось изменение общей обстановки в стране. С началом «социалистического наступления» атеистическая пропаганда стала одним из ключевых механизмов коллективизации сельского хозяйства. Объединенные в переименованном в духе времени Союзе воинствующих безбожников борцы с религией возрождали прежние и искали новые методы подавления Церкви и даже разработали специальный план «безбожной пятилетки». Были грамотно расставлены акценты, верно определены ключевые точки и даже, как и в предыдущие периоды, достигнуты определенные результаты, однако полученный эффект не был пропорционален затраченным усилиям, а отдельные новшества (новый календарь, кремация) вообще оказались провальными идеями. Анализ ситуации в национальных регионах Среднего Поволжья показывает, что религиозность населения сокращалась, но отнюдь не в той «ударной» прогрессии, которой оперировала советская статистика. Подталкиваемые планово-отчетной системой, борцы за безбожие нередко стремились к выполнению количественных показателей и откровенно пренебрегали качеством работы. Как следствие, многие результаты на поверку оказывались формализованными, что и выявлялось при первом же серьезном испытании (перепись 1937 г., начало Великой Отечественной войны).

Примечания

[1] Цит. по: *Гуревич А. Я.* Уроки Люсьена Февра // *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. С. 520.

[2] *Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма // Звезда и свастика: большевизм и русский фашизм: *Бухарин Н, Преображенский Е.* Азбука коммунизма; *Тараданов Г., Кибардин В.* Азбука фашизма. М., 1994. С. 91; КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986): в 15 т. / Под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. 9-е изд., доп. и испр. (далее – КПСС в резолюциях…). Т. 1. 1898-1917. М., 1983. С. 62; *Ленин В. И.* К деревенской бедноте // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. – 5-е изд. (далее – ПСС). Т. 7. Сентябрь 1902 – сентябрь 1903 гг. М., 1959. С. 129-203; *он же.* Социализм и религия // Там же. Т. 12. Октябрь 1905 – апрель 1906 гг. М., 1960. С. 142-147; *он же.* Об отношении рабочей партии к религии // Там же. Т. 17. Март 1908 – июнь 1909 гг. М., 1961. С. 415-326; *Ярославский Е. М.* В защитный цвет // *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви: в 3 т. Т. 1. М., 1932. С. 67.

[3] ЦГА РМ. Ф. 44-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 37, 43, 91.

[4] См.: *Богданович Л. А.* Изъятие церковного имущества и церковных ценностей на территории Мордовского края в конце 1910-х – начале 1920-х гг. // Сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф., посв. 130-летию со дня рождения С. Д. Эрьзи. Саранск, 2006. С. 102; *Есаулов И. А.* Русская классика: новое понимание. СПб., 2012. С. 273-274; *Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация. Кн. 1. От начала до Великой Победы. М., 2002. С. 264 и др.

[5] О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по просвещению: постановление Народного комиссариата по просвещению от 11(24) декабря 1917 г. // Декреты Советской власти: в 17 т. Т. 1. М., 1957. С. 210-211; О расторжении брака: декрет ВЦИК и СНК от 19 декабря 1917 г. // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР, издаваемое Народным комиссариатом юстиции. Отд. первый (СУ РСФСР). 1917. № 10. Ст. 152; О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния: декрет ВЦИК и СНК от 18 декабря 1917 г. // Там же. № 11. Ст. 160; Кодекс законов об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве // Там же. 1918. № 76-77. Ст. 818.

[6] Подготовка и победа Великой Октябрьской

социалистической революции в Пензенской губернии. Пенза, 1957. С. 211.

[7] Об отделении церкви от государства и школы от церкви: декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 18. Ст. 263.

[8] ГА РМЭ. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 2. Л. 41; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 113. Л. 85; РГИА. Ф-833. Оп. 1. Д. 46. Л. 2-4; *Воронцова И. В.* Русский христианский модернизм в контексте церковного реформирования: 1-я четверть XX века: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2009. С. 18; Протокол 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья, прошедшего 15-22 мая 1917 г. Казань, 1917. С. 41; Установление Советской власти в Мордовии: док-ты и материалы / Сост.

А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1957. С. 88; *Юшунев Н.* Чувашская АССР. М., 1933. С. 25.

[9] *Буров Я.* Что означает закон о свободе совести и отделении церкви от государства? М., 1918. С. 5; Деятели Октября о религии и церкви / Сост. М. М. Персиц. М., 1968. С. 30; XX-летие отделения церкви от государства. М., 1938. С. 16.

[10] ГА РМЭ. Ф. Р-275. Оп. 1. Д. 51. Л. 3 об.; Д. 52. Л. 3 об., 20 об.; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии за годы Советской власти // Развитие атеизма в Мордовии / сост. Н. Ф. Мокшин. Саранск, 1972. С. 63; Общество и власть (1918-1920): док-ты уездных съездов Советов Мордовии: в 2 т. Т. 1. Саранск, 2010. С. 34; Революция 1917-1918 гг. в Марийском крае. Вып. 1. Царевококшайский уезд. Йошкар-Ола, 2006. С. 107.

[11] ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 19. Л. 83-103.

[12] См.: *ЕвгенийР.* [псевдоним]. Действия народа // Барабан. 1918. № 1. С. 5, а также подборку из газет кадетов и меньшевиков-интернационалистов в: Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 2. С. 95.

[13] ГАУО. Ф-134. Оп. 9. Д. 201. Л. 34-34 об.; РГИА. Ф-833. Оп. 1. Д. 26. Л. 152; Д. 56. Л. 10-11; Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 1. С. 24; № 3-4. С. 21, 130; № 6. С. 252.

[14] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 125. Л. 12; Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 9. Л. 57; Ф. Р-1140. Оп. 1. Д. 6. Л. 60; ГИА ЧР. Ф. Р-122. Оп. 1. Д. 22. Л. 1; *Сергеев М. С.* Возникновение и развитие печати Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1971. С. 33, 38.

[15] См., напр.: *Ярославский Е. М.* Как вести антирелигиозную пропаганду // Деятели Октября о религии и церкви. С. 204.

[16] *Ленин В. И.* Речь на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г. // *Ленин В. И.* ПСС. Т. 37. С. 186.

[17] *Маяковский В. В.* Вперед, комсомольцы! //

Антирелигиозный художественный сборник для чтения и декламации. М., 1933. С. 25.

[18]*Селищев А.* Язык революционной эпохи. М., 1928. С. 215; Старый и новый быт / Под ред. В. Г. Тан-Богораза. Л., 1924. С. 18.

[19] Общество и власть (1918–1920)… Т. 1. С. 164–165; *Седой* [псевдоним]. Нельзя ли обойтись без попов? // Марийская деревня. 1925. 7 марта; *Темяков С. М.* Ултавҫăсен аллине ан лекĕр [Не попадайте в руки обманщиков] // Канаш. 1918. 6 апреля.

[20] Журналы съезда духовенства Казанской епархии 1906 года // Известия по Казанской епархии. 1906. № 45. С. 1429; Марла календарь. Казань, 1908. С. 27.

[21] ГА РМЭ. Ф. Р-1140. Оп. 1. Д. 6. Л. 8-9; *Дорофеев З. Ф.* Антирелигиозный гимн // *Дорофеев З. Ф.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. Стихи и песни 1908-1920 гг. Саранск, 1964. С. 213-214; *Сеспель М.* Обездоленных свет в непосильной борьбе. // *Сеспель М.* Собр. соч. Чебоксары, 1959. С. 41.

[22] Из истории образования Марийской автономной области: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 2000. С. 49; *Культешов Д. М.* Исследование марийских народных песен в советский период // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 2. Йошкар-Ола, 1980. С. 108.

[23] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 2. Д. 590. Л. 2; В рядах сельского духовенства // Казанское слово. 1918. 24 мая; Уличный суд // Там же. 16 июня.

[24] Йошкар-Оле – 420 лет (1584-2004). Йошкар-Ола, 2004. С. 191, 424; *Куклин В. Н.* Биографии саранских улиц. Саранск, 1990. С. 89, 94, 119, 131, 134, 149, 154, 163, 172, 194; *Терентьев А. И.* Чебоксары и чебоксарцы. Чебоксары, 1992. С. 35.

[25] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 185. Л. 1-2.

[26] См.: ГА РФ. Ф. А-353. Оп. 3. Д. 734; Оп. 4. Д. 379. Л. 1-37; О ликвидации мощей: постановление Народного комиссариата юстиции от 25 августа 1920 г. // СУ РСФСР. 1920. № 73. Ст. 336; Отчет VIII (ликвидационного) отдела Наркомата юстиции VIII Всероссийскому съезду Советов // Революция и Церковь. 1920. № 9-12. С. 72-82; *Рогозянский А. Б.* Страсти по мощам: Из истории гонений на останки святых в советское время. СПб., 1998. С. 11-65; *Семененко-Басин И. В.* Святость в русской православной культуре XX века. М., 2010; *Серегина И. И.* Кинодокументы РГАКФД: Антирелигиозная кампания Советского государства по вскрытию мощей православных святых в 1918-1930-х гг. // Вестник архивиста. 2011. № 3. С. 151-161; Циркуляр Наркомюста губисполкомам о ликвидации мощей // Революция и Церковь. 1919. № 6-8. С. 124-125; *Цыпин В,* прот. История Русской Православной Церкви. 1917-1990. М., 1994. С. 42; Конкретные

материалы о вскрытии см.: ГА РФ. Ф. А-353. Оп. 3. Д. 731, 732, 733, 735, 736; Оп. 4. Д. 380. О возвращении Русской православной церкви некоторых мощей см.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 605. Л. 1-43; Д. 606. Л. 1-8; Д. 607. Л. 1-13; Д. 608. Л. 1-7; Д. 609. Л. 1-7; Д. 610. Л. 1; Д. 611. Л. 1-9; Д. 612. 1-3; Д. 613. Л. 1-11; Д. 614. Л. 1; Д. 615. Л. 1-6; Д. 616. Л. 1-2; Д. 617. Л. 1-6; Д. 618. Л. 1-3.

[27] ГАУО. Ф. Р-200. Оп. 2. Д. 306. Л. 12.

[28] ГАПО. Ф. П-36. Оп. 1. Д. 1424. Л. 34-36; *Малюкова Э. Д.* Некоторые аспекты взаимоотношений Советской власти и Русской Православной Церкви после Октября 1917 г. (кампания большевиков по вскрытию мощей Серафима Саровского) // Власть и крестьянский социум Среднего Поволжья в исторической ретроспективе: межвузовский сб. науч. ст. / Т. Д. Надькин (отв. ред.) и др. Саранск, 2009. С. 163-165; *Сазонкин А.* Темные и белые пятна «Акта вскрытия мощей Серафима Саровского» // Известия Мордовии. 2003. 7 марта; *Степашкин В. А.* Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002. С. 92-93; *Юрченков В. А.* Мощи преподобного Серафима Саровского (19171927 годы) // Исторический Саров: сб. статей и исторических материалов, посвящ. 90-летию прославления и 160-летию блаженной кончины преп. Серафима Саровского. М.; Саров, 1993. С. 71-88.

[29] См.: *Полищук Н. С.* Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон») // Советская этнография. 1991. № 6. С. 25-39.

[30] О кладбищах и похоронах: декрет СНК РСФСР от 7 декабря 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 90. Ст. 921.

[31] Революция и церковь. 1920. № 9-12. С. 107-108.

[32]*Паперный В.* Культура «Два». М., 1996. С. 42.

[33]*Маяковский В. В.* Приказ по армии искусства // *Маяковский В. В.* ПСС. В 13 т. Т. 2. М., 1956. С. 14.

[34] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 73. Л. 4.

[35]*Чуковский К. И.* Дневник. 1901-1969: в 2 т. Т. I. Дневник. 1901-1929. М., 2003. С. 176.

[36] См.: *Шкаровский М. В.* Строительство Петроградского (Ленинградского) крематория как средства борьбы с религией // КЛИО (СПб). 2006. № 3. С. 158-163.

[37]*Бердяев Н. А.* Русская идея // *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., Харьков, 1998. С. 241.

[38] Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. С. 17; Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917-1941: Док-ты и фотоматериалы / Сост. О.Ю. Васильева и др. М., 1996. С. 13-14.

[39]*Кандидов Б.* Церковные воззвания против Октябрьской

революции // Безбожник. 1935. № 10. С. 6.

[40]*Алмакаев П. А.* Годы и люди: Воспоминания, размышления. Йошкар-Ола, 1998. С. 20.

[41] За власть Советов: сб. воспоминаний участников Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны 1918-1920 гг. Йошкар-Ола, 1978. С. 93, 117; История советского крестьянства Мордовии: в 2 ч. Ч. 1. 1917-1937 годы. Саранск, 1987. С. 52; Красная слобода / В. А. Юрченков и др. Саранск, 2008. С. 197; Советская Мордовия: Очерки, посвященные 20-летию республики. Саранск, 1950. С. 118.

[42]*Есенин С. А.* Сочинения: Стихотворения. Маленькие поэмы. М., 2001. С. 300-301.

[43]*Введенский А. И.* Церковь и государство: Очерк взаимоотношений церкви и государства 1918-1922. М., 1923. С. 230; *Золотарев О. В.* Христолюбивое воинство русское. М., 1994. С. 86-87; Незабываемые годы. Саранск, 1967. С. 166-167. Критику см.: *Зверев С. Э.* Крестоносное движение в России в годы гражданской войны // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XII Междунар. науч. конф.: Ч. 1. Иваново, 2013. С. 159-163.

[44] ГАПО. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 422. Л. 630 об.-631; Оп. 4. Д. 107. Л. 117-118, 123, 130; НА НИИГН. И-592. Л. 20, 58; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 17. Л. 1; Ф. Р-19. Оп. 4. Д. 2. Л. 1-5; Общество и власть (1918-1920): док-ты уездных съездов Советов Мордовии: в 2 т. Т. 2. Саранск, 2013. С. 89, 437; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Док-ты и материалы: в 4 т. Т. 1. 1918-1922 гг. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2000. С. 270, 284, 307-308, 310; Социалистический быт мордовского села / Отв. ред. В. И. Козлов. Саранск, 1986. С. 228; *Юрченков В. А., Бикейкин Е. Н, Видяйкин С. В., Задкова Т. Ю.* Крестьянские выступления на территории Мордовии 1919 – начала 1920 г. // Од вий – Молодая сила. 2008. Вып. 1. С. 54-56.

[45] КПСС в резолюциях. Т. 2. 1917-1922. М., 1983. С. 49; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 31. Л. 7 об.

[46] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2361. Инв. № 8861. Л. 56; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 67; *Корреспондент* [псевдоним]. Церковные книги на раскрутку // Трудовая газета. 1923. 19 декабря; *Харитонова В. Г.* Об отношениях государства и православной церкви в 1920-1930-х гг. XX века (на материалах Чувашской Республики) // Общество, государство, религия. Материалы науч.-теоретич. конф., посвящ. 2000-летию христианства. Чебоксары, 2002. С. 87; *Юрин И. А.* О некоторых формах массово-политической работы партийных организаций Мордовии в первые годы Советской власти.

1918-1920 // Труды НИИ. Серия историческая. Саранск, 1969. С. 179.

[47] Заре навстречу: воспоминания, рассказы, очерки о славном пути комсомола Мордовии. Саранск, 1968. С. 83; *И. А.* [псевдоним]. Долой поповский дурман. Диспут в г. Козьмодемьянске // Марийская деревня. 1925. 7 марта; Они были первыми: воспоминания старейших комсомольцев Мордовии. Саранск, 1958. С. 111, 117; *Циркин С. О.* Захар Федорович Дорофеев. Очерк жизни и творчества. Саранск, 1986. С. 65.

[48] РГАСПИ. Ф-89. Оп. 4. Д. 184. Л. 4; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2380. Л. 24; ЦГА ИПД РТ. Ф-1223. Оп. 1. Д. 66. Л. 30 об.; ЦГА РМ. Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 62. Л. 2.

[49] См.: Деятели Октября о религии и церкви. С. 70.

[50] ГАПО. Ф. П-36. Оп. 1. Д. 1424. Л. 65; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. Саранск, 1983. С. 34; *Юрченков В. А.* Саровский монастырь: трудные 20-е годы // Саранские епархиальные ведомости. 1993. № 7-9. С. 57.

[51] ГА РМЭ. Ф. П-104. Оп. 1. Д. 4. Л. 39; Ф. Р-171. Оп. 1. Д. 45. Л. 2, 7; ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 1 об., 12, 13, 17, 18; Советская деревня глазами ВЧК. Т. 1. С. 318, 433, 455-456, 458, 468, 474.

[52] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 419. Инв. № 1064. Л. 35; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 114а. Л. 6, 45; Всероссийский чувашский съезд // Казанское слово. 1918. 20 января.

[53] ГА РМЭ. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 9. Л. 125; ГОПАНО. Ф-14. Оп. 1. Д. 41. Л. 1 об.; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 417. Инв. № 1062. Л. 4, 6, 105; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 25; Д. 31. Л. 41 об.; Д. 32. Л. 6-9; Очерки истории марийской организации КПСС / Под ред. В. Ф. Пашукова. Йошкар-Ола, 1968. С. 92, 95; Симбирская губерния в годы гражданской войны (май 1918 г. – март 1919 г.): в 2 т. Т. 1. Ульяновск, 1958. С. 294-312.

[54] ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 19 об., 37; Д. 32. Л. 24.

[55] ГА РФ. Ф. А-353. Оп. 2. Д. 122. Л. 1-19; Д. 687. Л. 1-4; Д. 688. Л. 17, 25, 33; Д. 690; Д. 691; Д. 692; Д. 693; Д. 694 и др.

[56] ГА РМЭ. Ф. П-104. Оп. 1. Д. 4. Л. 44; Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 15. Л. 10; Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 63. Л. 51; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 1. Д. 3. Л. 119, НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 443. Инв. № 1190. Л. 50; Ед. хр. 444. Инв. № 1191. Л. 25, 104-105; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 24, 25.

[57] *Рубинштейн М. М., Игнатьев В. Е.* Психология, педагогика и гигиена юности. М., 1926. С. 151-152.

[58] *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М., 2010. С. 67.

[59]*Подъячев С.* «Православные» // Красная новь. 1921. № 4. С. 52.

[60] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 1196. Инв. № 4815. Л. 33 об.; Заре навстречу. С. 43; *Захаров С. И.* Молодость древнего города. Йошкар-Ола, 1983. С. 59; *Ишентер* [псевдоним]. Пирен вай! Вай! [Наша сила! Сила!] // Сунтал. 1924. № 1. С. 12; Они были первыми. С. 17, 58, 70, 159160; Юность комсомольская моя. Саранск, 1988. С. 12, 26.

[61] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2361. Инв. № 8861. Л. 55; Заре навстречу. С. 50, 105; Они были первыми. С. 152, 177.

[62] Очерки истории Чувашской областной организации ВЛКСМ. Чебоксары, 1978. С. 79.

[63] ГА РМЭ. Ф. П-48. Оп. 1. Д. 2. Л. 3 об.; Д. 3. Л. 9-9об.; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 91. Л. 4; Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 2. Л. 10; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны: док-ты и материалы / сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1959. С. 343; Общество и власть (1918-1920). Т. 2. С. 176.

[64] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 16. Л. 32 об.; Д. 18. Л. 12 об.

[65] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 7. Л. 226; Д. 65. Л. 6 об.; Оп. 2. Д. 13. Л. 4 об.; Оп. 3. Д. 30. Л. 48; Оп. 7. Д. 34. Л. 88 об., 181; Ф. П-11. Оп. 3. Д. 6. Л. 8, 9; Д. 11. Л. 57; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 443. Инв. № 1190. Л. 66; Ед. хр. 549. Инв. № 1556. Л. 265; *Золотов Н.* О миссионерствующем профессоре и «апостольствующем» начальнике милиции // Красная Чувашия. 1930. 18 января; Чувашская областная организация КПСС. Хроника: в 2 ч. Ч. 1. 1898-1955. Чебоксары, 1989. С. 52.

[66] ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 1. Д. 5. Л. 115; Д. 24. Л. 10; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 418. Инв. № 1063. Л. 226, 253; Ед. хр. 419. Инв. № 1064. Л.128; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны. С. 121.

[67] ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 87а. Л. 15 об.; *Петров С. Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской церкви (1921-1925 гг.). М., 2004. С. 38.

[68] ГА РМЭ. Ф. Р-162. Оп. 1. Д. 71. Л. 3; ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 151. Л. 2, 5; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 354. Л. 21, 24, 28; НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 18. Л. 12 об.-13; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы: традиции и перемены. М., 2009. С. 101; *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 215.

[69]*Ягафова Е. А.* Чувашское язычество в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007. С. 6-7.

[70] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 33. Л. 19-24; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 719. Инв. № 2468(1). Л. 1-7 об.; Ед. хр. 2027. Л. 81.

[71] *Чупров А. А.* Разложение большевизма // Вопросы истории. 2003. № 10. С. 8.

[72] ГА РМЭ. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 19. Л. 33; ГОПАНО. Ф-14. Оп. 1. Д. 326. Л. 3; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 33. Л. 3 об., 19 об.; Д. 115. Л. 5 об., 25 об.; Д. 118. Л. 43; Ф-1223. Оп. 1. Д. 1. Л. 2; *Абрамов В. К.* Мордовский народ (1897-1939). Саранск, 1996. С. 164-165.

[73] См.: *Ермолаева Е. А.* Национально-государственное строительство и общественно-политическое развитие Чувашии в 20-30-е гг. XX века: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 2008. С. 21.

[74] ЦГА ИПД РТ. Ф-1223. Оп. 1. Д. 67. Л. 72.

[75] *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 119, 165; Очерки истории Марийской организации КПСС. Йошкар-Ола, 1968. С. 81.

[76] РГАСПИ. Ф-17. Оп. 3. Д. 125. Л. 2-3; ГОПАНО. Ф-14. Оп. 1. Д. 3. Л. 4, 7; Д. 27. Л.12; ЦГА РМ. Ф. 44-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 9; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 91. Л. 1; Д. 216. Л. 6; КПСС в резолюциях. Т. 2. С. 71.

[77] ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 1. Д. 14. Л 7; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 46. Л. 83; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 33. Л. 17; ЦГА РМ. Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 10. Л. 14; *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 165; *Корсаков И. М, Романов М. И.* Из истории Мордовии в годы гражданской войны. Саранск, 1958. С. 141.

[78] История советского крестьянства Мордовии. С. 65.

[79] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 7. Л. 226; Оп. 3. Д. 29. Л. 169; Д. 52. Л. 34; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 16; Д. 91. Л. 42; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 96. Л. 2; Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 13. Л. 53; Ф. 957-П. Оп. 1. Д. 11. Л. 5; Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 34. Л. 12; Обращение I Всероссийского съезда коммунистов мордвы к народу // Исторический архив. 1962. № 3. С. 92-98; Образование Мордовской АССР: док-ты и материалы (1917-1937 гг.) / Сост. М. С. Букин, С. П. Кабаева, И. И. Подгорнов и др. Саранск, 1981. С. 48; Список исключенных членов РКП(б) // Чувашский край. 1922. 29 января; Не место в наших рядах // Там же. 26 февраля.

[80] ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 3. Л. 3, 100; Д. 215. Л. 17; Д. 180. Л. 15; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 32. Л. 26 об.; Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 87. Л. 7; Ф. 954-П. Оп. 1. Д. 25. Л. 10, 11; Ф. Р-58. Оп. 1. Д. 15. Л. 10; *Корсаков И. М., Романов М. И.* Из истории Мордовии в годы гражданской войны. С. 181; Очерки истории Мордовской организации КПСС. Саранск, 1979. С. 161; Они были первыми. С. 20; Очерки истории Марийской организации ВЛКСМ. Йошкар-Ола, 1984. С. 24; *Юрин И. А.* Из истории подготовки агитационно-пропагандистских кадров мордовского народа в первые годы Советской власти (1918-1921 гг.) // Исследования по истории

Мордовской АССР (Труды НИИЯЛИЭ. Вып. 43). Саранск, 1972. С. 117.

[81] ГА РМЭ. Ф. Р-171. Оп. 1. Д. 46. Л. 3; Д. 61. Л. 35; Д. 176. Л. 95 об.; ГАСИ ЧР. Ф-1818/373. Оп. 1. Д. 20. Л. 6-7; Д. 47. Л. 27, 30 об.; Д. 129. Л. 35.

[82] ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 417. Л. 9; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 350. Л. 12; Д. 468. Л. 90; Ф. Р-65. Оп. 1. Д. 8. Л. 4; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 36; *Ефимов И. Е.* В первые годы чувашской автономии. Чебоксары, 1964. С. 26; Женщины Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1968. С. 18; Чувашская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. Си – Я. Чебоксары, 2011. С. 61.

[83] ГА РМЭ. Ф. П-104. Оп. 1. Д. 4. Л. 73-74; Ф. Р-220. Оп. 1. Д. 3. Л. 3; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 115. Л. 5; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 5. Л. 82; ГАУО. Ф. Р-200. Оп. 1. Д. 1005. Л. 151; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 34. Л. 3, 6 об., 15 об., 36 об., 42 об.; Оп. 4. Д. 9. Л. 219, 238, 242,284 об.; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2368. Л. 27; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 87а. Л. 16 об.; Общество и власть. Российская провинция: в 3 т. Т. 1. 1917 – середина 1930-х годов / Сост. А. А. Куликов, Л. П. Колодникова, В. В. Смирнов. М., 2002. С. 87.

[84] ГА РМЭ. Ф. Р-171. Оп. 1. Д. 234. Л. 109; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2380. Л. 24; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 87а. Л. 3; Ф-1223. Оп. 1. Д. 65. Л. 1; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 69; Антирелигиозная пропаганда // Чувашский край. 1922. 12 января; *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик: УССР, БССР, ЗСФСР, Узбекской и Туркменской. М., 1926. С. 25-26; Деятели Октября о религии и церкви. С. 122; Мордва: историко-этнографические очерки. Саранск, 1981. С. 208.

[85] ГА РМЭ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 16. Л. 13 об.; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 91. Л. 4; Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 32. Л. 13; Ф. Р-55. Оп. 1. Д. 19. Л. 146 об., 148; *Юрченков В. А.* Власть и общество: российская провинция в период социальных катаклизмов 1918-1920 гг. Саранск, 2010. С. 254.

[86] ГА РМЭ. Ф. Р-171. Оп. 1. Д. 6. Л. 2 об.; Ф. Р-275. Оп. 1. Д. 174. Л. 19.

[87] *Аргус* [псевдоним]. Похождения Дубинушки // Марийская деревня. 1925. 11 апреля.

[88] См., напр.: *Красиков П. А.* Женщина, религия и коммунизм // *Красиков П. А.* Избранные атеистические произведения. М., 1970. С. 28-32; Незабываемые годы. С. 193.

[89] ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 1797. Л. 14; РГАСПИ. Ф-17. Оп. 3. Д. 62. Л. 3; *Ежова В. П, Лопатова В. И., Сластухин Н. Н.* Женщины

Советской Мордовии. Саранск, 1964. С. 31-34.

[90] ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 1. Д. 67. Л. 9, 30; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 21; Д. 31. Л. 11; Д. 132. Л. 21 об., 24; Д. 180. Л. 15 об.; Д. 395. Л. 56; Д. 417. Л. 9; ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 44. Л. 7-8; Д. 93. Л. 1, 7-11, 1415; Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 22. Л. 21-25; *Ежова В. П, Лопатова В. И., Сластухин Н. Н.* Женщины Советской Мордовии. С. 43-45; *Климкина А. В.* Женщины Мордовии в борьбе за социализм. Саранск, 1976. С. 37, 50; На местах // Известия Казанского губернского комитета РКП(б). 1920. 24 марта.

[91] ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 5. Л. 10, 11; Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 48. Л. 1; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 118. Л. 43 об.; *Ежова В. П, Лопатова В. И, Сластухин Н. Н.* Женщины Советской Мордовии. С. 43; *Климкина А. В.* Женщины Мордовии. С. 54, 78; *Коротин Ю. Н.* Просвещение коренных народов Поволжья в 1920-е гг. (на примере мордовской народности) // Поволжский педагогический поиск. 2012. № 1. С. 76.

[92] ГА РМЭ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 9. Л. 30; ГА РФ. А-353. Оп. 2. Д. 698. Л. 59, 78; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 6. Л. 6; НА РТ. Ф. Р-667. Оп. 1. Д. 16. Л. 17; Об упразднении должностей законоучителей всех верований: постановление Наркомата по просвещению от 17(4) февраля 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 24. Ст. 339; О Единой Трудовой Школе Российской Социалистической Федеративной Советской Республики (Положение): декрет ВЦИК от 16 октября 1918 г. // Там же. № 74. Ст. 812; О школах национальных меньшинств: постановление Наркомата по просвещению от 31 октября 1918 г. // Там же. № 80. Ст. 835.

[93] ГА РМЭ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1. Л. 65 об.; ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 3. Д. 16. Л. 9; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 5. Л. 221; РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2045. Л. 6; *Куршева Г. А.* Образование и власть в Мордовии (19171941 гг.). Саранск, 2007. С. 32; *Лукин Н. М. (Антонов И.).* Церковь и государство. М., 1918. С. 27; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 34, 176; Трудовая жизнь. 1918. 6 октября.

[94] ГА РМЭ. Ф. Р-171. Оп. 1. Д. 44. Л. 6; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 156. Л. 7; *Алметева И. В.* Начальное школьное образование в Марийском крае во второй половине XIX-XX вв.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Йошкар-Ола, 2003. С. 76, 89; *она же.* Состояние церковно-приходских школ Козьмодемьянского уезда в 1916-1917 гг. // Марийский архивный ежегодник – 2013. Йошкар-Ола, 2013. С. 321; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 28-29; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 175; *Житомирский Н.* Свобода и школа // Педагогический сборник. 1917. Октябрь – ноябрь. С. 350; Культурное строительство в Марийской АССР: сб. док-тов.

Йошкар-Ола, 1983. С. 13; Просвещение и революция // Знамя революции. 1919. 14 марта.

[95] НА РТ. Ф. Р-667. Оп. 1. Д. 23. Л. 13; *Максимов А. А.* Отчет комиссара просвещения Казанской рабоче-крестьянской республики о его деятельности с 20 февраля по 15 апреля 1918 г. Казань, 1918. С. 19.

[96] ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 9. Л. 255; Д. 14. Л. 29; Д. 19. Л. 227; Д. 101. Л. 55 об.; ГИА ЧР. Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 9. Л. 120 об.; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 6-7. Инв. № 10-11. Л. 11; ЦГА РМ. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 3. Л. 1; Д. 4. Л. 61, 65; *Александров Г. А.* Чувашские интеллигенты. Биографии и судьбы. Чебоксары, 2006. С. 96; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 180; Жизнь деревни. Чебоксарский уезд // Казанское слово. 1918. 4 апреля; История советского крестьянства Мордовии. С. 139; *Милюков М. А.* Деятельность большевиков по укреплению социалистической законности в первые годы Советской власти. Казань, 1988. С. 79; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 282; Очерки истории Мордовской АССР: в 2 т. Т. 2. Саранск, 1961. С. 119; Революция 1917-1918 гг. в Марийском крае. Вып. 2. Козьмодемьянский уезд. Йошкар-Ола, 2007. С. 36-37; *Рублев М. Р.* В годы великих свершений. Чебоксары, 1959. С. 35, 51.

[97] *Алешкин П. Ф.* Крестьянское протестное движение в России в условиях политики военного коммунизма и ее последствий (1918-1922 гг.): автореф. дис. . докт. ист. наук: 07.00.02. М., 2012. С. 20.

[98] ГАУО. Ф-134. Оп. 9. Д. 236. Л. 3.

[99] Общество и власть (1918-1920). Т. 2. С. 355.

[100] ГА РМЭ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1. Л. 65 об.; Д. 34. Л. 4; Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 103. Л. 10; Ф. Р-275. Оп. 1. Д. 61. Л. 4; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 14. Л. 84 об.; Д. 43. Л. 39; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 156. Л. 11; ЦГА РМ. Ф. Р-58. Оп. 1. Д. 3. Л. 1; Д. 23. Л. 15; *Блонский П. П.* Задачи и методы новой народной школы // *Блонский П. П.* Избранные педагогические и психологические сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 63; *Болодурин Н.* К товарищам школьным работникам // Известия Козьмодемьянского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 1919. 9 февраля; *Каптерев П. Ф.* Новая школа в новой России // Педагогический сборник. 1917. Октябрь – ноябрь. С. 307; *Корякин А. Н.* Становление и развитие школьного образования в Вятском регионе в 19171941 гг.: дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Киров, 2013. С. 42; Общество и власть (1918-1920)… Т. 2. С. 17, 233.

[101] *Баршова О. А.* Педагогическая интеллигенция Мордовского края в дореволюционный период // Мордовский народ в составе российской государственности: история и современность:

материалы межрегион. науч.-практ. конф. Саранск, 2011. С. 150.

[102] См.: *Алметева И. В.* Начальное школьное образование в Марийском крае. С. 102; *Житаев В. Л., Игонькина А. Н.* Культурно-просветительская деятельность земства Темниковского уезда Тамбовской губернии. Саранск, 2010. С. 52; *Житаев В. Л., Кадакин В. В.* Культурно-просветительская деятельность земства Краснослободского уезда Пензенской губернии. Саранск, 2010. С. 53; *они же.* Культурно-просветительская деятельность земства Саранского уезда Пензенской губернии. Саранск, 2011. С. 40; *они же.* Культурно-просветительская деятельность земства Ардатовского уезда Симбирской губернии. Саранск, 2011. С. 62; *Кузнецова Н. В.* Учительство Мордовского края: задачи и формы подготовки и переподготовки в 1917-1930-е годы // Культурное строительство в Мордовии (1930-1950-е годы): Материалы респ. науч.-практ. конф. Саранск, 2000. С. 70; *Лаптун А. В.* Формирование сети церковных школ в Мордовском крае в конце XIX в. // Мордовский народ в составе российской государственности: история и современность: материалы межрегион. науч.-практ. конф. Саранск, 2011. С. 145.

[103] ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 4. Л. 2-3; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 45 об.; *Куршева Г. А.* Образование и власть в Мордовии. С. 32.

[104]*Ососков А., Котков К.* Народное образование в Мордовской АССР. Саранск, 1946. С. 23.

[105] ГА РМЭ. Ф. Р-1140. Оп. 1. Д. 7. Л. 6; ГИА ЧР. Ф-350. Оп. 1. Д. 2. Л. 29; Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 113. Л. 85; ЦГА РМ. Ф. Р-58. Оп. 1. Д. 8. Л. 1; *Александров Г. А.* Чувашская интеллигенция в 1905-1907 годах // ЛИК.

2009. № 3. С. 137-138; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. Саранск, 1959. С. 60; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны. С. 118; *Степанов Н. С.* Очерки истории советской чувашской школы. Чебоксары, 1959. С. 48; *Чузаев Р. И.* Марийское национальное движение в 1917-1918 годах. Йошкар-Ола, 2008. С. 43.

[106] ЦГА РМ. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 43. Л. 5, 15, 19; Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 32. Л. 7 об.; Ф. Р-58. Оп. 1. Д. 18. Л. 7, 9, 13, 16-17, 40-47; Оп. 2. Д. 22. Л. 33; Д. 23. Л. 2; *Аринина Н. П.* Формирование и развитие системы образования и ее роль в социально-культурном развитии региона (1918-1920 гг.) (на материалах Симбирской губернии): дис. … канд. ист. наук: 24.00.01. Саранск, 2005. С. 142-143.

[107] ГАПО. Ф. Р-2. Оп. 4. Д. 166. Л. 256; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 5. Л. 29; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 89. Л. 91; Ф. Р-238. Оп. 2. Д. 44. Л. 23-23 об.; Ф. Р-611. Оп. 1. Д. 92. Л. 1-2, 13-14; РГАСПИ. Ф-17. Оп. 3. Д. 1. Л. 1; *Куршева Г. А.* Образование и власть в

Мордовии. С. 36; *Петрянина Л. Ю.* Религиозные представления крестьянства Среднего Поволжья в период новой экономической политики // Власть и крестьянский социум Среднего Поволжья в исторической ретроспективе: межвузовский сб. науч. ст. / Т. Д. Надькин (отв. ред.) и др. Саранск, 2009. С. 169; *Росницкий Н. Л.* Лицо деревни. По материалам обследования 28 волостей и 32 730 крестьянских хозяйств Пензенской губернии. М.; Л., 1926. С. 95.

[108] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 51. Л. 21; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 6. Л. 6; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2368. Л. 16-18; НА РТ. Ф. Р-667. Оп. 1. Д. 8. Л. 7-9.

[109] См.: *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. С. 134; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы. С. 98; Они были первыми. С. 40; *Шарваш* [псевдоним]. Пуп таврашен мункуне [Пасха попов и их окружения] // Сунтал. 1925. № 1. С. 7.

[110] ГА РМЭ. Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 17. Л. 1.

[111] ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 734. Л. 8; *Кононович А. А.* Театрализованные праздники и обряды в СССР. М., 1990. С. 38; *Тихон (Затекин),* архимандрит. Священномученик Лаврентий, епископ Балахнинский. Жизнеописание. Н. Новгород, 2012. С. 206; *Юрченков В. А.* Власть и общество. С. 275.

[112]*Рольф М.* Советские массовые праздники. М., 2009. С. 25.

[113] ЦГА РМ. Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 5. Л. 7; *Климкина А. В.* Делегатские собрания как важнейшая форма вовлечения женщин в общественно-политическую жизнь (1919-1925 гг.) // Исследования по истории Мордовской АССР (Труды НИИ. Вып. 43). Саранск, 1972. С. 113.

[114] См.: *Левкова М. В.* Борьба крестьян европейского Севера России за сохранение духовных традиций в 1930-х – первой половине 1940-х годов // Европейский Север в судьбе России: общее и особенное исторического процесса: Материалы науч. конф. Вологда, 2005. С. 275.

[115]*Рольф М.* Советские массовые праздники. С. 76.

[116]*Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина. С. 57; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы. С. 99.

[117]*Востриков В.* Праздник Красного цветка // Йошкар-Ола: городской еженедельник. 2010. 25 мая; История марийской литературы / Сост. К. К. Васин, А. А. Васинкин. Йошкар-Ола, 1989. С. 64. Писатели Марий Эл: биобиблиографический справочник / сост. А. Васинкин, В. Абукаев и др. Йошкар-Ола, 2008. С. 334.

[118] См.: *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Советского государства и религии. М., 1991. С. 264; Черная книга

коммунизма: преступления, террор, репрессии / под ред. Ч. Ронсака; пер. с фр. М., 2001. С. 144.

[119]*Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Книга первая: Исторический очерк. Пенза, 1999. С. 298.

[120] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 2. Л. 5; *Коновалов Б. Н.* Союз воинствующих безбожников // Вопросы научного атеизма. Выпуск 4. М., 1967. С. 67; Устав Союза безбожников СССР. М., 1925. С. 1.

[121] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 93. Л. 173-178; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 26. Л. 21; *Красное знамя* [псевдоним]. Первая ячейка безбожников // Марийская деревня. 1925. 29 августа; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 71; *Кобецкий М.* К 10-летию Союза воинствующих безбожников // Революция и национальности. 1935. № 5. С. 71.

[122] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 1. Л. 7; Д. 2. Л. 7; ЦГА РМ. Ф. 954-П. Оп. 1. Д. 138. Л. 6; Ф. Р-58. Оп. 1. Д. 46. Л. 9.

[123] ГА РМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 23. Л. 9-10; ЦГА ИПД РТ. Ф-15. Оп. 2. Д. 199. Л. 24; Д. 200. Л. 64 об.; Антирелигиозная пропаганда // Марийская деревня. 1925. 1 апреля; Очерки истории марийской организации КПСС. С. 157.

[124]*Янтемир М. Н.* Марийская автономная область. Йошкар-Ола, 2005. С. 87.

[125] Доклад о религиозных сектах и культах, находящихся в районе Саранского уезда за август 1923 года // Саранские епархиальные ведомости. 2003. № 5. С. 46.

[126]*Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 284.

[127] См., например: *Абрамов В. К.* Мордовский народ; *Васильев Т. В.* Мордовия. Саранск, 2007; *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998; *Мокшина Е. Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века: дис. … д-ра ист. наук: 07.00.07. Саранск, 2004 и др.

[128]*Васильев Т. В.* Мордовия. С. 127.

[129] ГАСИ ЧР. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 597. Л. 2; Ф. П-11. Оп. 1. Д. 299. Л. 13; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 13. Л. 3; *Васильев Т. В.* Мордовия. С. 81.

[130]*Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 72; Антирелигиозный учебник для кружков и самообразования / под ред. М. М. Шейнмана. М., 1938; *Кобецкий М.* К 10-летию Союза воинствующих безбожников. С. 73.

[131] ГАСИ ЧР. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 597. Л. 12-13; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 734. Л. 2.

[132] См.: Уголок безбожника. Наши беседы // Марийская деревня. 1925. 11 апреля; 25 апреля; 9 мая и др.

[133] Подробнее см.: Советский антирелигиозный плакат в собрании Государственного музея истории религии / Сост. Е. М.

Лучшев. СПб., 2010. С. 2-8.

[134] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 3. Л. 99; РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2557. Л. 1; Д. 2669. Л. 1-2; ЦГА РМ. Ф. 954-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 31; *Ванеркке Н.* Сурхури [Рождество] // ЕfхерараМе. 1928. № 2. С. 8; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 443; *Сталин И. В.* К пятой годовщине первого съезда работниц и крестьянок // *Сталин И. В.* Соч. Т. 5. М., 1947. С. 349; *Ярославский Е. М.* Об антирелигиозной агитации и пропаганде среди работниц и крестьянок // *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви. Т. 3. М., 1935. С. 8.

[135] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 1. Д. 12. Л. 12; *Зверев* [псевдоним]. Совещание секретарей ячеек РКСМ // Трудовая газета. 1923. 12 декабря; Очерки истории Чувашской областной организации ВЛКСМ. С. 110; *Кутяшов С.* С. Долой богов! // Трудовая газета. 1923. 28 сентября; *Мокиенко В. М, Никитина Т. Г.* Толковый словарь языка Совдепии. М., 2005. С. 322; Постановление ЦИК СССР от 20 октября 1927 г. по докладу А. В. Луначарского об итогах культурного строительства Союза ССР за 10 лет // Собрание законов и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства СССР. Отд. I. 1927. № 61. Ст. 615; Рождение комсомола Чувашии. Чебоксары, 1961. С. 94; *Хмель И.* Не в храмы, а в железнодорожный клуб // Трудовая газета. 1927. 23 апреля.

[136]*Шеин М.* Против религиозного влияния на молодежь // Безбожник. 1931. № 17. С. 3.

[137]*Яковлев Ю. В.* Духовное пространство Ивана Юркина. Чебоксары, 2010. С. 69.

[138] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2616. Л. 3; Д. 2732. Л. 2, 10; *Бойцов Ф.* Очередные задачи комсомольских организаций национальных республик // Революция и национальности. 1935. № 9. С. 14-15; *Горлов А.* К проблеме партийного руководства комсомолом // Большевик. 1925. № 8. С. 35; *Григоренко А.* Низовая печать должна стать мощным орудием марксистско-ленинского воспитания // Пропагандист. 1931. № 24. С. 22; *Крайнов Г. Н.* Участие комсомола в колхозном строительстве (19291930 гг.) // Вопросы аграрной истории Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1984. С. 17; Очерки истории марийской организации ВЛКСМ. С. 36-37.

[139]*Луначарский А. В.* Почему нельзя верить в бога. М., 1965. С. 230.

[140] См.: *Аношкин В.* Октябренок Семка: Евтиема // Пионерэнь вайгель. 1939. № 9. С. 21-24; Под пионерским знаменем. Саранск, 1987. С. 42, 59, 67, 72; *Стребнев А. И.* Очерк истории пионерской организации Чувашии. Чебоксары, 1961. С. 38.

[141]*Крупская Н. К.* Об антирелигиозном воспитании // *Крупская Н. К.* Педагогические сочинения: в 10 т. Т. 3. Обучение и воспитание в школе. М., 1959. С. 201.

[142] См.: *Безрогов В. Г.* Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 131; *Кондрашова Н. В.* Тенденции развития дошкольного воспитания в Мордовии в 20-30-х годах XX века // Культурное строительство в Мордовии (1930-1950-е годы). С. 73.

[143]*Кропотов В. С.* Черемуховая река. Очерки истории деревни Лонганер (XIX-XX вв.). М., 2009. С. 205.

[144]*Ключагина П. А.* Мордовская периодическая печать и литература (1917-1941 гг.). Саранск, 1989. С. 23; *Сергеев М. С.* Возникновение и развитие печати Марийской АССР. С. 186.

[145] Цит. по: История мордовской советской литературы: в 2 т. Т. 1. Саранск, 1968. С. 42.

[146]*Шкетан М.* Жизнь зовет: рассказы. Йошкар-Ола, 1953. С. 70-76.

[147] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. Хр. 469. Инв. № 4864. Л. 1 об.; *Мухин В.* Песенный революционный фольклор марийского народа // М.А.О. 1936. № 5-6. С. 52.

[148] Подробнее см.: *Козлов Ф. Н.* Антирелигиозные мотивы в чувашском и марийском советском фольклоре // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XI Междунар. науч. конф. (часть I). Иваново, 2012. С. 427-432.

[149]*Прокофьев А. А.* Стихотворения и поэмы. Л., 1986. С. 114.

[150]*Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 43-44; *Н. С.* [псевдоним]. К новому быту // Трудовая газета. 1923. 9 декабря; *Старый безбожник* [псевдоним]. Новый быт. Первые ласточки // Там же. 12 декабря.

[151] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 9. Д. 212, 213, 214, 215, 216; ГАСИ ЧР. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 39. Л. 89, 92 об.; Д. 56. Л. 157, 158; Ф. П-11. Оп. 2. Д. 45. Л. 1; Оп. 3. Д. 9. Л. 8; ЦГА РМ. Ф. 27-П. Оп. 1. Д. 22. Л. 53 об.; Ф. 44-П. Оп. 1. Д. 2. Л. 7, 40; Ф. 957-П. Оп. 1. Д. 2. Л. 36, 50.

[152] ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 96. Л. 1, 4 об., 14; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 381-383; *Дратва* [псевдоним]. Коммунистическая пасха // Марийская деревня. 1925. 1 мая; Из истории марийской организации ВЛКСМ: сб. док. и материалов 1919-1978 гг. / под ред. В. А. Ерошкина. Йошкар-Ола, 1978. С. 55-56; Козьмодемьянск. 1583-2008 гг. / Под общ. ред. Л. А. Гаранина. Йошкар-Ола, 2008. С. 139; Комсомольское рождество // Трудовая газета. 1923. 7 января; Незабываемые годы. С. 89; Они были первыми. С. 55.

[153] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2361. Инв. № 8861. Л. 57.

[154] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2706. Л. 5-6; Комсомольское рождество [редакционная статья] // Безбожник. 1923. 7 января.

[155] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 302. Л. 32; Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 11. Л. 41; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 68. Л. 172; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 5572. Л. 44; *Бочкарев В.* Октябрины (Юринский кантон) // Марийская деревня. 1925. 12 сентября; *Власов А. В.* Октябрины // Там же. 29 августа; *Зверев Г.* Красная свадьба // Там же. 1927. 14 декабря; *Ингулов С.* Конец богам и идолам // Безбожник. 1923. 21 января. № 5-6. С. 1; *Искра* [псевдоним]. Октябрины // Трудовая газета. 1926. 8 сентября; *Кропотов.* Новый быт. Сернурский район // Марийская деревня. 1925. 15 августа; Новый быт // Там же. 1 апреля; Октябрины // Там же. 15 августа; Они были первыми. С. 120, 144.

[156] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 31, 32; ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 3. Л. 109; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 43. Л. 482; Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 3. Л. 9, 248-249; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы. С. 101; Революция для всех: Анкеты Вятского научно-исследовательского института краеведения «Влияние революции на быт нацмен» (1924-1927 гг.). Ижевск – Йошкар-Ола, 2008. С. 368, 374; *Член ячейки* [псевдоним]. Турра ененменсен кетесси [Уголок безбожника] // Канаш. 1926. 20 октября.

[157] ГА РМЭ. Ф-22. Оп. 1. Д. 33. Л. 7, 17, 19; Ф-88. Оп. 1. Д. 97. Л. 2; *Ленин В. И.* Речь на I Всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г. // *Ленин В. И.* ПСС. Т. 37. С. 186; Незабываемые годы. С. 277-278.

[158]*Балашов В. А.* Бытовая культура мордвы: традиции и современность. Саранск, 1992. С. 144.

[159] ГА РМЭ. Ф-200. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-137; Ф-305. Оп. 4. Д. 15, 22, 30, 39, 224, 312, 320, 327; ГИА ЧР. Ф-557. Оп. 3. Д. 126, 139; Оп. 5. Д. 23; Оп. 8. Д. 209, 219; Оп. 9. Д. 401, 407, 423, 425, 427, 429, 436, 440; ЦГА РМ. Ф-57. Оп. 8. Д. 160; Оп. 9. Д. 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301.

[160] ГАУО. Ф. Р-3022. Оп. 1. Д. 19. Л. 19, 23; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 44. Л. 1.

[161] ГА РМЭ. Ф. Р-9. Оп. 1. Д. 45. Л. 25, 67-85.

[162]*Теттенборн З.* Законодательство о браке и семье // Власть Советов. 1923. № 8-9. С. 22.

[163] Цит. по: *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. Саранск, 2005. С. 376.

[164] См.: ГИА ЧР. Ф. Р-1860. Оп. 1. Д. 43. Л. 3; *Таймасов Л. А.* Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональ-ные процессы в Среднем Поволжье в

последней четверти XVIII -начале XX века: дис. … докт. ист. наук: 07.00.07. Чебоксары, 2004. С. 31.

[165]*Таймасов Л. А., Николаев Г. А.* Деформация этноидентичности народов Среднего Поволжья под воздействием ислама и христианства в период царизма // Крестьянство в российских трансформациях: исторический опыт и современность: Материалы III Всеросс. (XI Межрегион.) конф. историков-аграрников Среднего Поволжья. Ижевск, 2010. С. 434-436.

[166]*Седойкин П. П.* Повествование о мордовском народе. Напольное, 1995. С. 32.

[167]*Балашов В. А.* Бытовая культура мордвы. С. 67.

[168] ГА РМЭ. Ф-200. Оп. 1. Д. 10. Л. 1-137; Ф. Р-269. Оп. 1. Д. 142а. Л. 79; *Петрянина Л. Ю.* Религиозные представления крестьянства Среднего Поволжья в период новой экономической политики. С. 167.

[169] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 45. Л. 31.

[170]*Мокшин Н. Ф.* Некоторые итоги конкретно-социологического исследования уровня религиозности сельского населения Мордовской АССР // Развитие атеизма в Мордовии. С. 100.

[171]*Балашов В. А.* Культура и быт мордовского колхозного села. Саранск, 1975. С. 133, 152.

[172] ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 3623. Л. 162; ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 2. Д. 36. Л. 5; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы. С. 103.

[173] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 35. Л. 55; *Михайлова Р. В.* Особенности духовности российского крестьянства в 20-30-е годы XX века // Художественная культура Чувашии: 20-е годы XX века. Чебоксары, 2005. С. 116.

[174] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 326. Л.1 об.; Итоги Всероссийской городской переписи населения 1923 года по Марийской автономной области. Вып. 1. Краснококшайск, 1923. С. 3; Статистический справочник на 1926 год. Краснококшайск, 1927. С. 5.

[175] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 233. Л. 4; ГИА ЧР. Ф. Р-828. Оп. 5. Д. 3. Л. 7 об.; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 870. Л. 37; Ф. Р-19. Оп. 4. Д. 7. Л. 179; *Бор. Поречанин.* О священнике-мошеннике // Кочедык. 1929. № 15-16. С. 12; Красная слобода. С. 316.

[176] ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 1. Д. 388. Л. 41; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 76. Л. 4.

[177] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 233. Л. 6.

[178] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 34. Л. 46; НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 229. Инв. № 1884. Л. 98 об.; *АльмяшеваЛ. Н.* На путях к

духовной свободе. С. 46; *Обухов В.* Настоящая цена пасхальных праздников // Красная Чувашия. 1930. 20 апреля; *Шилов Е.* К вопросу о бюджетных обследованиях крестьянских хозяйств // Среднее Поволжье. 1928. № 5. С. 121-122.

[179] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д 5. Л. 24-25, 36; Оп. 7. Д. 34. Л. 174, 246; ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 125. Л. 14; Алиллуйа зыннисем [Алиллуйя, люди] // Капкан. 1927. № 11. С. 9; *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы. С. 112; Очерки истории Марийской АССР (1917-1960 гг.) / Отв. ред. А. В. Хлебников. Йошкар-Ола, 1960. С. 111.

[180] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 125. Л. 14; ГИА ЧР. Ф. Р-611. Оп. 1. Д. 333. Л. 2; *Селькор № 108* [псевдоним]. Поповский подпевала // Трудовая газета. 1926. 9 июля; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Док-ты и материалы: в 4 т. Т. 2. 1923-1929 гг. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М.: РОССПЭН, 2000. С. 204-205.

[181] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 35. Л. 55-56; Оп. 10. Д. 238. Л. 16; *Росницкий Н. Л.* Лицо деревни. С. 114-117; *Тажуризина З.* Атеистическое движение в СССР в 20-30-е годы // Научный атеизм: [электронный ресурс]. URL: http://www.ateism.ru/articles/tazhurisina02.htm; *Элле Н.* Итоги I Всечувашского съезда безбожников // Трудовая газета. 1927. 13 апреля.

[182] КПСС в резолюциях. Т. 3. 1922-1925. М., 1984. С. 114-116; *Ленин В. И.* Новая экономическая политика и задачи политпросветов: доклад на II Всероссийском съезде политпросветов 17 октября 1921 г. // *Ленин В. И.* ПСС. Т. 44. С. 174; О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР: декрет СНК РСФСР от 30 декабря 1919 г. // СУ РСФСР. 1919. № 67. Ст. 592; О ликвидации неграмотности: декрет ВЦИК и СНК от 14 августа 1923 г. // СУ РСФСР. 1923. № 72. Ст. 706.

[183] ГА РМЭ. Ф. Р-162. Оп. 1. Д. 68. Л. 1, 4; НА НИИГН. И-521. Л. 2; И-1051. Л. 19; ЦГА РМ. Ф. Р-65. Оп. 1. Д. 4. Л. 4; Ф. Р-297. Оп. 1. Д. 11. Л. 10 об.; Об учреждении Всероссийской Чрезвычайной комиссии по ликвидации безграмотности: декрет СНК РСФСР от 19 июля 1920 г. // СУ РСФСР. 1920. № 69. Ст. 312; *Адушкин Н. Е.* Народная, национальная, социалистическая (Этапы формирования и развития ведущих отрядов интеллигенции Мордовии). Саранск, 1988. С. 15; В атаку на неграмотность // Красная Чувашия. 1929. 23 октября; *Камаева Ю. Ю.* Эрзянская литература 20-30-х гг. XX в. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2012. № 1. С. 124; Культурное строительство в Чувашской АССР (сборник док-тов): в 2 кн. Кн. 1. 1917-1937. Чебоксары, 1965. С. 75; Летопись полувека: Книга 50-летия Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1970. С.

41; *Сергеева А. Н.* Ликвидация неграмотности в Марийской автономной области в 1920-1930 годы XX века // Культурное наследие Марий Эл: Материалы респ. науч.-практ. конф. Йошкар-Ола, 2014. С.12; *Эчан С.* Тунемдымын судитлат [Судят неграмотность]. Йошкар-Ола, 1926.

[184] Цит. по: *Балашов В. А.* Культура и быт мордовского колхозного села. С. 140.

[185]*Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 287.

[186] ГА РФ. Ф. А-296. Оп. 1. Д. 366. Л. 1-31; Д. 367. Л. 1-31; Д. 368. Л. 1-59; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 342. Л. 30; Д. 703. Л. 2; 19171927 гг.: наши достижения. Краснококшайск, 1927. С. 61; *Айметов Д.* Итоги 14-й областной партконференции // М.А.О. 1932. № 1-3. С. 11; *Арбатов С.* Марийская автономная область. Йошкар-Ола – Казань, 1931. С. 7; Летопись полувека: Книга 50-летия Марийской АССР. С. 94; *Лопашин Н. Ф.* Культурное строительство в МАО во втором пятилетии // М.А.О. 1933. № 1. С. 5; Свет Великого Октября. Марийская АССР за 50 лет Советской власти. Йошкар-Ола, 1967. С. 180; *Пашуков В. Ф.* Формирование кадров рабочего класса Марийской АССР в годы довоенных пятилеток // Вопросы истории рабочего класса Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1969. С. 39; *ЯнтемирМ. Н.* Марийская автономная область. С. 89.

[187] Очерки истории чувашской областной организации КПСС. Чебоксары, 1974. С. 211, 212, 215.

[188] ГА РФ. Ф. А-296. Оп. 1. Д. 138. Л. 1-7; Д. 143. Л. 1-7; НА НИ-ИГН. И-1051. Л. 34; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 1052. Л. 3; ЦГА ИПД РТ. Ф-15. Оп. 2. Д. 206. Л. 26, 39, 44; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 315. Л. 3; Д. 316. Л. 17; Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 59. Л. 3; Ф. Р-55. Оп. 1. Д. 137. Л. 25; *Васильев Т. В.* Мордовия. С. 130-131; *Климкина А. В.* Женщины Мордовии. С. 112; О советском, хозяйственном и культурном строительстве Мордовской области: постановление 4-го пленума крайисполкома по докладу Мордовского облисполкома // Красная Мордовия. 1933. 12 января; *Петербургский Ф. И.* Основные этапы развития мордовской школы Пензенской губернии // Просвещение мордвы. Вып. 1. М., 1928. С. 7; *Юрченков В. А.* Власть и общество. С. 261.

[189] НА НИИГН. И-1410. Л. 73; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 56. Л. 16; Д. 317. Л. 13; Д. 430. Л. 5; Д. 670. Л. 5; Д. 789. Л. 9, 16; Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 501. Л. 2; Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 176. Л. 24; Ф. Р-297. Оп. 1. Д. 12. Л. 3; Д. 17. Л. 4; Д. 38. Л. 17-23; Ф. Р-318. Оп. 1. Д. 2. Л. 31; Д. 141. Л. 8; *В. Ив-в* [псевдоним]. Сельсоветам надо возглавить ликвидацию неграмотности // Красная Мордовия. 1933. 28 ноября; *Автайкин И. Е.* Печать Мордовии в период борьбы за завершение социалистической реконструкции

народного хозяйства и победы социализма в СССР (1933-1937 гг.) // Исследования по истории, этнографии и археологии Мордовской АССР. Саранск, 1966. С. 4, 21; *Дорожкин М. В.* Великая Октябрьская социалистическая революция и начало формирования мордовской социалистической нации // Этногенез мордовского народа (Материалы научной сессии 8-10 декабря 1964 года). Саранск, 1965. С. 115; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. С. 45; Культурное строительство в Мордовской АССР: сб. док-тов. Ч. 1. 19171941 гг. Саранск, 1986. С. 60; О задачах комсомольской организации Мордовии // Красная Мордовия. 1933. 17 октября; Первое республиканское совещание словесников. Саранск, 1936. С. 7, 11; *Силантьев П.* Развернем изучение мордовского языка // Красная Мордовия. 1934. 8 октября.

[190] См.: ЦГА РМ. Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 161. Л. 12; Д. 173. Л. 22; *Удачнов.* Превратим Мордовию в республику сплошной грамотности // Красная Мордовия. 1936. 6 мая; *А. П. /* псевдоним]. Ни одного неграмотного // Там же. 9 сентября и др.

[191] См.: 30 лет Мордовской АССР. Саранск, 1961. С. 150; История Мордовской АССР: в 2 т. Т. 2. Саранск, 1981. С. 206; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. С. 48; *Юрченков В. А.* Начертание мордовской истории. Саранск, 2012. С. 532; *Яшкин И. А.* Мордовская социалистическая нация – детище Октября. Саранск, 1980. С. 125 и др.

[192] См.: *Глебочкин М. П.* Подъем общеобразовательного уровня трудящихся Мордовии – важное завоевание культурной революции // Труды НИИ. Серия историческая. Саранск, 1969. С. 63; С. 77-85; *Житаев В. Л., Зубарева И. Г., Ивлиев С. А., Климашин И. А.* Ликвидация неграмотности в Мордовии (конец XIX – 50-е годы XX в.). Саранск, 2012. С. 55-68; *Шукшина Т. И.* Мордовская школа 1920-1930-х гг.: основные этапы и проблемы развития. Саранск, 2003. С. 86; *Шукшина Т. И., Якунчева И. Г.* Основные этапы ликвидации неграмотности в Мордовском крае в 20-60-е гг. XX в. // Страницы истории образования в Мордовском крае: постреволюционный период. Саранск, 2003. С. 81.

[193] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 26. Л. 4.

[194]*Кушнер П.* Нужно ли изучать общественные формы? // Историк-марксист. 1927. Т. 6. С. 213.

[195] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 10. Л. 55; ЦГА РМ. Ф. 954-П. Оп. 1. Д. 136. Л. 3.

[196] См., например: ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 24. Л. 15.

[197]*Йаккавлев Q. ,* уталла [К свету] // Сунтал. 1928. № 1. С. 11.

[198] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 2. Д. 7. Л. 17.

[199]*Сталин И. В.* Политический отчет ЦК на XV съезде ВКП(б)

3 декабря 1927 г. // *Сталин И. В.* Соч. Т. 10. М., 1949. С. 304, 324.

[200] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 7. Л. 226; Оп. 3. Д. 30. Л. 48; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 116. Л. 153; *Аргус* [псевдоним]. Похождения Дубинушки // Марийская деревня. 1925. 14 марта; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 373.

[201] ГА РМЭ. Ф. Р-35. Оп. 1. Д. 5. Л. 16-17; ГИА ЧР. Ф. Р-244. Оп. 1. Д. 66а. Л. 239; ЦГА РМ. Ф. Р-65. Оп. 1. Д. 3. Л. 30; *Бреев С. И.* Роль школы в научно-атеистическом воспитании // Развитие атеизма в Мордовии. С. 120; Из глубины веков: легенды, предания, былички и устные рассказы мордов. края / Сост. Л. В. Седова. Саранск, 2011. С. 298; *Щукин Д. С.* Идеология и практика культурно-просветительской работы на территории Мордовии в 1918-1927 гг. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2011. № 3. С. 167.

[202]*Ефимов Е. Л.* Процесс формирования педагогической интеллигенции Чувашии в 1917-1941 гг.: проблемы и поиски. Чебоксары, 2008. С. 33; *Иванов А. А.* Уржумский уезд летом – осенью 1918 г. Начало Гражданской войны // Марийский архивный ежегодник – 2012. Йошкар-Ола, 2012. С. 232; История Марийской АССР. Т. 2. С. 46; Очерки истории Мордовской АССР: в 2 т. Т. 2. Саранск, 1961. С. 68; Свет Великого Октября. С. 21; Советская деревня глазами ВЧК. Т. 1. С. 124-125.

[203] ГИА ЧР. Ф. Р-243. Оп. 1. Д. 83. Л. 18, 22; Общество и власть (19181920). Т. 2. С. 176; Октябрьская революция и установление Советской власти в Чувашии: сб. док-тов. Чебоксары, 1957. С. 351.

[204] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 572. Инв. № 7006. Л. 9 об.; *Ефремов Н.* Остатки чувашского язычества // Сотрудник Приволжской миссии. 1911. 4 сентября. С. 571; *Каменский Н.* Современные остатки языческих обрядов и религиозных верований у чуваш. Казань, 1879. С. 13; *Лепешинская А., Добрынин Б.* Волга. М., 1911. С. 93; *Малов Е. А.* О чувашах // Православный собеседник. 1882. Т. 1. С. 69; Религиозно-нравственное состояние инородцев Казанской епархии и миссионерская деятельность среди них за 1909 г. Казань, 1910. С. 7; *С. М.* [псевдоним]. Чувашское почитание икон // Сотрудник Братства свят. Гурия. 1910. 9 октября. С. 783-784.

[205]*Смирнов И. Н.* Мордва: Историко-этнографический очерк. Саранск, 2002. С. 231.

[206] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 164. Л. 72 об.; ГИА ЧР. Ф. Р-123. Оп. 1. Д. 20. Л. 6 об.-7; ЦГА РМ. Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 17. Л. 9; *П.* [псевдоним]. Хвалим имя Господне! // Чувашский край. 1922. 1 января; *Терентьев А. И.* Чебоксары и чебоксарцы. Чебоксары, 2001. С. 4.

[207]*Аргус* [псевдоним]. Похождения Дубинушки // Марийская деревня. 1925. 1 апреля; Кётесри <?ук тура [Икона, которой нет в углу] // Капкан. 1934. № 12. С. 5.

[208]*Елхери* [псевдоним]. фённипе киве сапповётсем [Новые и старые заповеди] // Капкан. 1926. № 13. С. 2; Турра ёненменнисем нумайлана<?9ё [Неверующих становится больше] // Там же. № 2. С. 7.

[209] См.: *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина. С. 57; *Захаров А. В.* Народные образы власти // Полис. 1998. № 1. С. 26; *Слезин А. А.* Воинствующий атеизм в СССР во второй половине 1920-х годов // Вопросы истории. 2005. № 9. С. 130.

[210] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 26, 27, 28, 29, 30; РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2646. Л. 1; Д. 2647. Л. 1; ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 22. Л. 6 об.

[211]*Росницкий Н. Л.* Лицо деревни. С. 99-101.

[212] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 35. Л. 55; Тён сёрёмёпе кёрешекен [Борец с религиозным дурманом] // Капкан. 1926. № 12. С. 3; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 70-71; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 332.

[213] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 212. Л. 25; Оп. 10. Д. 238. Л. 110; Ф. П-11. Оп. 1. Д. 3. Л. 82; Д. 388. Л. 63; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 1. Л. 10, 18, 19, 25; Д. 3. Л. 81об.-82; Д. 25. Л. 1, 2; Оп. 2. Д. 3. Л. 3; ЦГА РМ. Ф. 954-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 3; Д. 9. Л. 10; *М-ла* [псевдоним]. Тён тёшмёш айне путнă [Вера утонула в суеверии] // Ёçхерарăмё. 1932. № 2. С. 24; *М.* [псевдоним]. Йалти актив ăçта-ши? // Там же. С. 24; *Никитин К.* Вăрçăллă турăсăрсен сойусне массăллă орканисатсилессишён [За массовую организацию Союза воинствующих безбожников] // Ленин зулёпе. 1931. № 1. С. 41.

[214] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 329. Л. 22-26.

[215] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 3. Л. 239.

[216]*Лукин Н.* За большевистскую партийность в исторической науке // Историк-марксист. 1931. Т. 22. С. 3; *Меценатов Н. С.* К вопросу об антирелигиозном воспитании в чувашских школах // Социалистическое строительство ЧАССР. 1935. № 7-8. С. 128.

[217] РГАСПИ. Ф-89. Оп. 4. Д. 125. Л. 2; *Мамет Л.* История и общественно-политическое воспитание // Историк-марксист. 1929. Т. 14. С. 159; *Сталин И. В.* О работе апрельского объединенного пленума ЦК и ЦКК // *Сталин И. В.* Соч. Т. 11. С. 51.

[218]*Илизаров Б. С.* Тайная жизнь Сталина. По материалам его библиотеки и архива. К историософии сталинизма. М., 2002. С. 63, 66; *Курляндский И. А.* Сталин, власть, религия (религиозный и

церковный факторы во внутренней политике Советского государства в 1922-1953 гг.). М., 2011. С. 37-38.

[219]*Бухарин Н. И.* Культурные задачи и борьба с бюрократизмом // *Бухарин Н. И.* Проблемы теории и практики социализма. М., 1989. С. 183188; *Его же.* Выступление на объединенном пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) 18 апреля 1929 г. // Там же. С. 270. Мы употребляем устоявшуюся в науке терминологическую характеристику взглядов Н. И. Бухарина, но обратим внимание на слова самого Н. И. Бухарина, что «словосочетание «мирное врастание кулака в социализм» *не встречается ни в одной моей статье, ни в одной моей брошюре, ни в одном докладе»* (см.: Выступление на объединенном пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) 18 апреля 1929 г. С. 269).

[220] Правда. 1929. 15 мая.

[221] О религиозных объединениях: постановление СНК РСФСР и Президиума ВЦИК от 8 апреля 1929 г. // СУ РСФСР. 1929. № 35. Ст. 353; Постановление XIV Всероссийского Съезда Советов об изменении и дополнении ст. 1, 4, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 25, 27, 29, 32, 35, 36, 38, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 84 и 89 Конституции (Основного закона) РСФСР // Съезды Советов в документах. 1917-1937 гг.: в 7 т. Т. IV. Часть I. М., 1962. С. 140.

[222]*Диманштейн С.* VI съезд Советов и нацвопрос // Революция и национальности. 1931. № 4. С. 17.

[223] ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 5а. Л. 41.

[224] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 213. Л. 58; ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 130; ЦГА РМ. Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 12. Л. 24; *Алеша* [псевдоним]. Свадьба // Кочедык. 1929. № 2. С. 3; *В. З.* [псевдоним]. Бывает // Там же. № 8. С. 11; *Далекий А.* [псевдоним]. Недоразумение // Там же. № 17-18. С. 6; *Колхозник* [псевдоним]. Избач поехал в церковь. // Красная Мордовия. 1935. 14 апреля; *С.* [псевдоним]. Тасату умён [Перед чисткой] // Капкан. 1934. № 9. С. 12.

[225] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 52. Л. 148; Оп. 10. Д. 32. Л. 150-151; ЦГА РМ. Ф. Р-458. Оп. 1. Д. 155. Л. 1; А вот и про поповского сынка // Кочедык. 1929. № 8. С. 4; Десять лет Чувашской АССР (1920-1930) / ред. В. Токсин. Чебоксары, 1930. С. 33, 38; *Инструктор ЧувашЦИКа А. М.* Практика по выдвижению в Чувашии // Власть Советов. 1929. № 51. С. 18; *Лядо* [псевдоним]. Сорняк // Кочедык. 1929. № 9. *Сануков К. Н.* М.Н. Янтемир: жизнь, творчество, судьба // Краевед-исследователь М.Н. Янтемир (1887-1938): материалы конф., посвящ. 110-летию со дня рождения. Йошкар-Ола, 1998. С. 12.

[226] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 10. Д. 238. Л. 90; Общество и власть.

Российская провинция: в 3 т. Т. 2. 1930 г. – июнь 1941 г. М., 2005. С. 43.

[227] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 459. Л. 9, 25; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 10. Л. 52; Д. 15. Л. 15; Оп. 2. Д. 2. Л. 21; Д. 3. Л. 24; Д. 5. Л. 3; *Алтай* [псевдоним]. Антирелигиозная работа среди национальностей // Революция и национальности. 1932. № 9. С. 89; *Мащенко В.* Низовому звену, ячейке СВБ – максимум внимания // Антирелигиозник. 1933. № 1. С. 2; *Смелов В.* Ячейки СВБ должны быть боевыми штабами борьбы с религией // Красная Чувашия. 1930. 3 апреля.

[228] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 41; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 11. Л. 9; Д. 29. Л. 9; Оп. 2. Д. 2. Л. 2; Д. 3. Л. 2, 17, 41; Революция и церковь.

1931. № 8. Оборот обложки журнала.

[229] ГИА ЧР. Ф. Р-642. Оп. 1. Д. 500. Л. 27; Центральный государственный архив Республики Мордовия: путеводитель. Саранск, 2009. С. 110; Красная слобода. С. 217; *Лукачевский А.* «Турасарсем, колхозсем тавар!» [Безбожники, стройте колхозы!]. М., 1931; *Нестеров В. А.* Населенные пункты Чувашской АССР. 1917-1981 гг. Чебоксары, 1981. С. 128; Районы Чувашии в цифрах за 1935 г. Чебоксары, 1936. С. 59, 102; *Чалтун* [псевдоним]. Йакур 9улё [Дорога Егора] // Сунтал. 1932. № 2. С. 24.

[230]*Цыпин В.* История Русской Православной Церкви. 1917-1990. С. 447.

[231] ГА РМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 23. Л. 12-13; Ф. Р-373. Оп. 1. Д. 22. Л. 24; Из истории марийской организации ВЛКСМ. С. 67; Постановление ЦК ВКП(б) от 11 февраля 1929 г. «Об очередных задачах комсомольской работы и задачах партийного руководства комсомолом» // КПСС в резолюциях. Т. 4. М., 1984. С. 408; Постановление ЦК ВКП(б) от 1 апреля 1929 г. «О культурно-просветительной работе профсоюзов» // Там же. С. 426.

[232]*Рольф М.* Советские массовые праздники. С. 118.

[233] ГА РМЭ. Ф. Р-95. Оп. 1. Д. 42. Л. 7-8.

[234] См.: *Лазарев В.* Трупосжигание и кремация // Строительная промышленность. 1927. № 5. С. 376; *Сулейманов Р. Р.* Союз воинствующих безбожников и крестьянство Татарстана в 1920-е годы // Известия общества истории, археологии и этнографии при Казанском государственном университете. 2008. Т. 1. С. 210.

[235] О введении западно-европейского календаря: декрет СНК РСФСР от 26 января 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 19. Ст. 289.

[236]*Фирсов С. Л.* Была ли безбожная пятилетка? // НГ-религии. 2002. 30 октября.

[237] См.: Говорит и показывает Саранск. Саранск, 1980. С. 23;

Игр [псевдоним]. Религия, чудеса и гипноз // Красная Мордовия. 1933. 15 февраля; Общество и власть. Российская провинция. Т. 2. С. 974-975.

[238] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 32. Л. 4; Оп. 2. Д. 2. Л. 13; *В. П.* [псевдоним]. К вопросу о встречном плане пропагандистской работы // Пропагандист. 1930. № 5. С. 41; Включайтесь во всесоюзный конкурс на лучшую ячейку СВБ // Красная Чувашия. 1930. 30 ноября; *Самохвалов Ф., Сергеев И.* Социалистическое соревнование как метод воспитания // Пропагандист. 1931. № 24. С. 16; *Яндушкин.* Включайтесь в конкурс антирелигиозной учебы // Красная Чувашия. 1933. 30 ноября.

[239] См.: Красная Чувашия. 1930. 1 января, 24 февраля.

[240]*Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. Саранск, 2000. С. 393.

[241]*Пашуков В. Ф.* Формирование кадров рабочего класса Марийской АССР в годы довоенных пятилеток. С. 61.

[242] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 10. Л. 34; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 870. Л. 4.

[243]*Кутяшов С. С.* Тĕне хирĕç пропаганда тăвасси [Методическое письмо об антирелигиозной пропаганде среди чуваш]. М., 1928; *Солăттăв Микули.* Тĕне хирĕç ĕçлекен крушоксен прокрамĕ [Программа кружков по антирелигиозной работе] // Ленин çулĕпе. 1930. № 7–8. С. 12–13; Тĕне хирĕç вĕренекен крушоксен кĕнеки [Антирелигиозный крестьянский учебник] / Пер. на чуваш. яз. С. С. Кутяшов и др. М., 1931.

[244] ГА РМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 18. Л. 10.

[245]*Бодякшин И.* Кода появась христианской верась [Как появилась христианская вера] / пер. на мокш. яз. М., 1926; *Коновалов В.* Христососьарасель [Не был Христос] / на эрз. яз. Саранск, 1933; *Логинов А.* Христозть колга ёфкссь [Легенда о Христе] / Пер. на мокш. яз. М., 1934; *Майский Ю.* Мезес бажить пазонь акемицятне [Чего хотят безбожники] / Пер. на эрз. яз. М., 1932.

[246] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 6. Л. 13; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 476. Л. 7; *А. Г.* Национальные курсы редакторов-переводчиков // Революция и национальности. 1935. № 3. С. 69.

[247] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 10. Л. 51; Красная Чувашия. 1929. 29 декабря; 1930. 1 января, 24 февраля, 20 апреля, 30 ноября; Марийская правда. 1932. 4 января; Красная Мордовия. 1933. 15 апреля, 16 апреля; *Иллариус* [псевдоним]. Тĕне хирĕç кĕрешессипе пичет ĕçĕ [Работа печати в борьбе с религией] // Йалкор. 1931. № 3–4. С. 18; *Тихонов И.* Тĕн праçникĕсене хирĕç, çуракине большевикла иртерессишĕн [Борясь с религиозными праздниками, по-большевистски проводить весенний сев] //

Ленин çулĕпе. 1934. № 1. С. 10.

[248] Православная энциклопедия: в 33 т. Т. 3. М., 2001. С. 671.

[249] См. анализ публикационной активности центральных изданий: *Михневич Д.* Итоги антирождественской и антипасхальной кампаний в общей прессе // Антирелигиозник. 1931. № 5. С. 69-75, а также газеты «Марийская правда» за 1931-1933 гг. и «Красная Мордовия» за 19321935 гг.

[250] Красная Чувашия. 1930. 5 февраля, 3 апреля, 30 ноября и др.

[251]*Кутяшов С.* Антирелигиозную литературу – в массы! // Красная Чувашия. 1932. 30 января.

[252]*Алтай* [псевдоним]. Антирелигиозная работа среди национальностей. С. 90.

[253] Российская музейная энциклопедия: [электронный ресурс]. URL: http://www.museum.ru/ RME/sci_istrel.asp.

[254]*Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 73; Социалистический быт мордовского села. С. 229. По архивным данным, музей «ведет свою работу с октября месяца 1928 г.» (см.: ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 264. Л. 4).

[255] ГИА ЧР. Ф. Р-427. Оп. 3. Д. 254. Л. 1; Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 524. Л. 41; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 74.

[256] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 12. Л. 12.

[257]*Коновалов Б. Н.* Союз воинствующих безбожников. С. 76-77.

[258] ГАСИ. Ф. П-1. Оп. 14. Д. 218. Л. 21; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 375. Л. 13; Как идет организация антирелигиозной учебы // Красная Чувашия. 1934. 28 сентября; Общество и власть. Российская провинция. Т. 2. С. 1011; *Я* [псевдоним]. Вечерний антирелигиозный рабочий университет // Красная Чувашия. 1934. 16 октября.

[259] ГА РМЭ. Ф. Р-189. Оп. 1. Д. 2. Л. 7; Ф. Р-373. Оп. 1. Д. 22. Л. 5, 7, 22; ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 13. Л. 3, 28; Д. 25. Л. 21; Д. 41. Л. 1; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 783. Л. 22-23; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 762. Л. 4 об.; *Куликов И.* Комплексная экспедиция по изучению мордвы // Красная Мордовия. 1934. 11 июля; Культурное строительство в Мордовской АССР. С. 133.

[260] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 459. Л. 13; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 11. Л. 9, 12, 16; Д. 18. Л. 4, 5-5 об.; Д. 28. Л. 17-18; Оп. 2. Д. 2. Л. 26; ЦГА РМ. Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 3. Л. 4; Ф. Р-297. Оп. 1. Д. 7. Л. 37 об.; *Хлебников А. В.* Развитие советской автономии марийского народа. 1929-1936. Йошкар-Ола, 1976. С. 100; *Ялтаев И. Ф.* Борьба с религией в Марийской автономной области в годы коллективизации // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конф.

Йошкар-Ола, 2001 С. 132.

261 ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 459. Л. 3. Антирождественскую кампанию и месячник всеобуча объявим месячником штурма по ликвидации прорывов на хозяйственном и культурном фронте // За сплошную коллективизацию. 1932. 5 января; *Елизаров И. Я.* Нужен ли рабочим праздник рождества? Материалы к антирождественской кампании. Л., 1929; Заре навстречу. С. 140, 147; *Лява П.* Манкун йали – тискер йала [Пасхальные традиции – злые традиции] // Сунтал. 1929. № 4. С. 4-5; *Слезин А. А.* За «новую веру». Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918-1929 гг.). М., 2009. С. 185.

262 ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 10. Д. 32. Л. 153, 223; ГОПАНО. Ф-2. Оп. 1. Д. 1037. Л. 41-43; *Михалыч* [псевдоним]. «Безбожник» // Кочедык. 1929. № 8. С. 11; *Пайраш К. И.* Асарханмасан [Если не предостеречься] // Сыха тар. 1931. № 8-9. С. 24.

263 ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 476. Л. 6; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии в 20-е годы XX столетия // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 83.

264 ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 11. Л. 25; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 429. Инв. № 7679. Л. 8; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 407. Л. 6; В дни «масленицы» – ни одного прогула // Марийская правда. 1932. 28 февраля; *Колхозкор.* В дни «рождества» выходим на субботник в лес // Там же. 1932. 4 января; *Лесовод* [псевдоним]. Отказались от «рождества» // Красная Чувашия. 1930. 3 января; *По-в* [псевдоним]. Против «Пасхи», за большевистский сев // За сплошную коллективизацию. 1933. 13 апреля; Превратим колхозы и совхозы в центры безбожия // Красная Чувашия. 1930. 3 апреля; *Росин.* Не покинули своих постов // Марийская деревня. 1930. 12 января; *Румянцев Н. В.* Происхождение Пасхи. Из истории церковного календаря. М., 1929. С. 82; *Тукташ И.* Май такмакесем [Майские частушки] // Лукин Ф. [и др.] Пионер йуррисем [Пионерские песни]. Шупашкар, 1935. С. 8.

265 НА НИИГН. И-673. Л. 1; Монастырский сельсовет показывает пример // Красная Мордовия. 1934. 26 августа.

266*Маторин Н.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектантство. М., 1929. С. 48; *Салмин А. К.* Система религии чувашей. СПб, 2007. С. 180, 182; *Сироткин М. Я.* Чувашский фольклор. Очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары, 1965. С. 15-16.

267*Китиков А. Е.* Марийские народные приметы. Йошкар-Ола, 1977. С. 48-49, 56, 86; *Кутяшов С.* Тёшмёшлё санавсене хирё<;

[Против религиозных наблюдений] // Ленин зулёпе. 1934. № 1. С. 15; Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 12. Народные приметы мордвы / Сост. Т. П. Девяткина. Саранск, 2003. С. 110.

[268] НА НИИГН. Л-139. Л. 114, 115; Л-313. Л. 232; *Ибатов С.* Пословицы и поговорки марийского народа. Йошкар-Ола, 1953. С. 11; Пословицы и поговорки удмуртского народа / сост. Н. П. Кралина. Ижевск, 1960. С. 33, 67; *Одюков И. И.* Халах самахлахё тёне хирё<; [Устное народное творчество против религии и суеверий]. Шупашкар, 1961. С. 24.

[269] См.: *Андреев Н.* Фольклор и антирелигиозная работа // Советский фольклор: сб. статей. Л., 1939. С. 308-309; *Макушкин В. М.* Антирелигиозная тема в мордовской литературе // Становление атеизма в Мордовии. С. 137; *Одюков И. И.* Совет саманинчи чаваш халах самахлахё [Чувашский советский фольклор]. Шупашкар, 1975. С. 15.

[270] 20 лет Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1941. С. 136; *Волгин К.* Пет Першут: поэзия сердца // Марий сандалык – Марийский мир. 2009. № 3. С. 43; *Евграфова П.* Марйе телекаткă çăлчĕ [Спасла Мария-делегатка] // Ĕçхерарăмĕ. 1928. № 1. С. 9–10; *Исаев М.* Ӧулăмри йал [Деревня в огне] // Сунтал. 1929. № 1. С. 9–13; История мордовской советской литературы: в 2 т. Т. 1. Саранск, 1968. С. 48; *Казакова П. Д.* Ранняя проза Никула Эркая // Мордовская литература последних лет. Саранск, 1974. С. 255; *Куклин Г.* Район // Сунтал. 1936. № 10. С. 22–26; *Мокшанин П.* На месте монастыря // Красная Мордовия. 1935. 5 апреля; *Мучи И.* Тĕн тымарĕсем хăрсан [Когда усохнут корни религии] // Капкăн. 1933. № 1. С. 3; *Пет Першут.* Йымыдымын мырыжы [Песня безбожника]. Козьмодемьянск, 1933; *Туртуш В.* Ӗмĕт татăлчĕ [Мечта оборвалась] // Капкăн. 1932. № 9. С. 10.

[271] См., например: 15 лет строительства МАО. Йошкар-Ола, 1936. С. 196.

[272] *Изоркин А. В.* Атеистическая сатира в журналах «Красное жало» и «Кочедык» // Ученые записки ЧНИИ. Чебоксары, 1970. Вып. 49. С. 106; *Искра* [псевдоним]. Слова и дела // Кочедык. 1928. № 21. С. 5; *Линч Л.* Шайтан сасси… [Голос дьявола] // Капкан. 1928. № 17. С. 12-13; *Очевидец* [псевдоним]. «Славильщики» // Кочедык. 1929. № 1. С. 4; Пупсем тамаши [Про попов] // Капкан. 1926. № 11. С. 10-11; *Хутар Вад* [псевдоним]. Усёр пуп йурри [Песня пьяного попа] // Там же. № 10. С. 16.

[273] *Куклин Г.* Район. С. 22; Убрать аллилуйщика Гвоздилина // Красная Мордовия. 1933. 26 января; *Комсомолец* [псевдоним]. Кучкаевские аллилуйщики // Там же. 16 февраля.

[274] Пёре вёреннёскер [Привыкший к этому] // Капкан. 1934.

№ 6. С. 14.

[275] Писатели Марий Эл: биобиблиограф. справочник / сост. А. Васинкин, В. Абукаев и др. С. 478-479.

[276] НА НИИГН. И-521. Л. 37; *Брыжинский В. С.* Народное и профессиональное театральное искусство // Мордва: историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 400-401; История мордовской советской литературы. Т. 1. С. 43; *Нурдыгина В. С.* Поэзия и драматургия К. Абрамова // Мордовская литература последних лет. С. 208; *Петрова К. С.* Чопуда вий. Саранск, 1933; *Пешонова В. Л.* Из истории мордовской советской драматургии (1920-1952) // Записки Мордовского НИИ языка, литературы и истории при СНК МАССР. Язык и литература. № 18. Саранск, 1958. С. 66; *Чесноков Ф, Васильев Т, Окин Е.* Эрзень пьесат [Эрзянские пьесы]. М., 1924. С. 22-41.

[277]*Салдин* С. «Гроза» // Красная Мордовия. 1935. 24 января; *Брыжинский В. С.* Народное и профессиональное театральное искусство. С. 394, 396.

[278]*Люблин И. В., Кривоносов В. М, Ваданнка М.* 25 массала юра [25 массовых песен]. Шупашкар, 1933. С. 21; Социалистическое строительство ЧАССР. 1935. № 4-5. С. 149.

[279] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 13. Л. 3; Д. 18. Л. 4; *Абрамов Ф.* Как вести антирелигиозную пропаганду среди крестьянок. М., 1931; *Ив-ва* [псевдоним]. Раштав кунĕ супотнĕкре [Субботник на Рождество] //Ĕçхерарăмĕ. 1933. № 2–3. С. 31; *Илларцус И.* Раштав, тĕн, ĕçхерарăмĕ [Рождество, вера и труженица] // Там же. 1932. № 10–11. С. 13; *Климкина А. В.* Женщины Мордовии. С. 110, 129-130; *Лазарев К.* Куçĕсене уçрĕç [Глаза открыли] // Ĕçхерарăмĕ. 1931. № 5. С. 11; *Никитина О.* Трудовая женщина, иди в передовые ряды безбожников // Красная Чувашия. 1930. 20 апреля; Постановление Нижкрайкома ВКП(б) о состоянии и работе Чувашской областной парторганизации // Социалистическое строительство ЧАССР. 1931. № 1. С. 7; *Трубина М.* Улталанмăпăр [Не обманемся] // Ĕçхерарăмĕ. 1933. № 2–3. С. 19–21.

[280] ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 476. Л. 105, 107; Женщины Марийской АССР. С. 30; *Климкина А. В.* Женщины Мордовии. С. 116-126; *Нурмаков Н.* Итоги 1931 г. и задачи 1932 г. в автономных республиках и областях РСФСР // Революция и национальности. 1932. № 2. С. 73; *Родионов М.* О коренизации советского аппарата и подготовке кадров советского строительства // Социалистическое строительство ЧАССР. 1936. № 2-3. С. 27.

[281] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 119, 120, 121, 122, 123; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 11. Л. 67; ЦГА РМ. Ф. Р-297. Оп. 1. Д. 50. Л. 13; *А. Л.* [псевдоним]. Пронизать большевистской партийностью

антирелигиозную пропаганду // Красная Чувашия. 1932. 9 февраля; *Илларіус* [псевдоним]. «Тетте», ача-пача, мункун [«Игрушка», дети, Пасха] // Хатёр пул. 1930. № 4. С. 5; *Казаков П.* Вопросы и задачи культурной революции // Чувашское хозяйство. 1928. № 3-4. С. 171; *Меценатов И.* Усилить антирелигиозную работу в школах // Там же. 1934. 26 ноября; *Меценатов Н. С.* К вопросу об антирелигиозном воспитании в чувашских школах. С. 128; *Мучи И.* Сурхури [Рождество] // Хатёр пул. 1929. № 11. С. 3; *Николаев П.* Тён тискерлёхёпе кёрешме пур шкул ачисемпе пионерсене хутшантарар [Привлечь всех школьников и пионеров к борьбе с религией] // Там же. 1932. № 2. С. 14; *Озеров П.* Очередные задачи краеведения в ЧР // Социалистическое строительство ЧАССР. 1931. № 1. С. 87; Стенограмма 2-й Всесоюзной конференции педагогов-безбожников 21 августа 1931 г. // Антирелигиозник. 1931. № 10. С. 83.

[282]*Малахова А. М.* Роль религии в российском и советском образовании в первой половине XX века (на материале школьных учебников по немецкому языку) // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы IX Междунар. науч. конф.: в 2 ч. Ч. 2. Иваново, 2010. С. 123-130; *Салова Ю. Г.* Формирование представлений детей о религии и церкви в процессе осуществления воспитательно-образовательной политики Советского государства в 1920-е годы // Русская православная церковь в мировой и отечественной истории. Н. Новгород, 2006. С. 209; *Скобелев Е. В.* Од эрямо: эрзянь букварь [Новая жизнь: эрзянский букварь]. М., 1930; *Шишканов П.* Од ки [Новый путь]. М., 1930.

[283] ГИА ЧР. Ф. Р-828. Оп. 5. Д. 8а. Л. 19 об.; *Паксютов А. Г.* Пионеры Мордовии. Саранск, 1957. С. 57.

[284] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 213. Л. 58; ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 34. Л. 1; Оп. 2. Д. 2. Л. 1; Д. 8. Л. 5; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 621. Л. 5.

[285] ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 63. Л. 2; *Кропотов В. С.* Черемуховая река. С. 205; *Кузнецов А.* Тёне хирёç кёрешессине вăйлатмала [Усилить работу по борьбе с религией] // Ленин çулёпе. 1934. № 5. С. 32; *М. И.* [псевдоним]. Ачин ача [Внук] // Капкăн. 1932. № 4. С. 16.

[286]*Балашов В. А.* Культура и быт мордовского колхозного села. С. 146; *Меценатов Н. С.* К вопросу об антирелигиозном воспитании в чувашских школах. С. 138; Социалистический быт мордовского села. С. 230-231.

[287] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 213. Л. 58; Оп. 14. Д. 217. Л. 170; *Алеша* [псевдоним]. Свадьба // Кочедык. 1929. № 2. С. 3; *В. З.* [псевдоним]. Бывает // Кочедык. 1929. № 8. С. 11; *Колхозник*

[псевдоним]. Избач поехал в церковь. // Красная Мордовия. 1935. 14 апреля. С. 2.

[288] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 10. Д. 32. Л. 240, 278; 4 дня на «Илью Пророка» затратили // Красная Мордовия. 1933. 15 августа; Общество и власть. Российская провинция. Т. 2. С. 992; *Сданный* [псевдоним]. Божественный прогул // Марийская деревня. 1930. 14 января.

[289] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 13. Л. 32; *Бодреев С.* Социалистическое строительство Чувашской АССР // Власть Советов. 1931. № 33. С. 19.

[290] ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 67. Л. 3; Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 11. Л. 14; *Алакер В.* Чёкез [Ласточка] // Хатёр пул. 1930. № 2. С. 9; Всемерно закрепляя достигнутые успехи на культурном фронте, неустанно бороться за их дальнейшее расширение, за повышение качества всей работы, за усиление темпов культурной революции // Марийская правда. 1932. 22 января; *Меценатов Н. С.* К вопросу об антирелигиозном воспитании в чувашских школах. С. 128; Об итогах первой пятилетки и народно-хозяйственном плане ЧАССР на 1933 г. // Социалистическое строительство ЧАССР. 1933. № 1-2. С. 31; Общество и власть. Российская провинция. Т. 2. С. 961, 994; Тĕн сĕрĕмĕ хӳттинче клас тăшмане ылханлă пуçне çĕклет [Прикрываясь религиозным дурманом, класссовый враг поднимает свою проклятую голову] // Хатĕр пул. 1931. № 10. С. 4–6.

[291] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 13; НА НИИГН. И-674. Л. 161; *Кудряшов Г. Е.* Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961. С. 125.

[292] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 8, 12, 24; Д. 8. Л. 2, 9; ГОПАНО. Ф-2. Оп. 1. Д. 103. Л. 7 об.; V Республиканский съезд СВБ // Красная Чувашия. 1938. 20 марта; *Васильев А.* Усилить антирелигиозную работу // Там же. 10 января; История Чувашской АССР: в 2 кн. Кн. 2. Чебоксары, 1963. С. 187; *Ламанас П.* Ернере зичĕ кун [В неделе семь дней] // Капкан. 1937. № 6. С. 18-19.

[293]*Курляндский И. А.* 1937 год: власть не от Бога // Вопросы истории. 2009. № 10. С. 21.

[294] Русская Православная Церковь в новейший период. 1917-1999 // Православная энциклопедия. Русская православная церковь / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. С. 180.

[295]*Краснов П. Д.* Всесоюзная перепись населения 1937 года // Социалистическое строительство ЧАССР. 1936. № 8. С. 52.

[296]*Гераськин Ю. В.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 1930-х – 1991 гг. (на

материалах областей Центральной России): автореф. дис. . докт. ист. наук: 07.00.02. М., 2009. С. 28.

[297]*Курляндский И. А.* 1937 год: власть не от Бога. С. 16.

[298]*Ванин Ф.* Петĕр Насарчă [Петр Назарович] // Капкăн. 1937. № 4. С. 16; *Жиромская В. Б.* Религиозность народа в 1937 году (по материалам Всесоюзной переписи населения) // Библиотека Якова Кротова: [электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/history/20/1930/1937_zher.htm; *Павлов И.*, свящ. Российская религиозность в контексте переписи населения 1937 г. // Там же. URL: www.krotov.info/history/20/1930/1937_pavlov.htm; *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 8; *Судаков А.* Тĕне хирĕç пропагандă çинчен [Об антирелигиозной пропаганде] // Ленин çулĕпе. 1937. № 3. С. 31; *Худяков С.* Религиозной предрассудкатнень изнямо до [О преодолении религиозных предрассудков]. Саранск, 1951. С. 24.

[299]*Жиромская В. Б., Киселев И. Н., Поляков Ю. А.* Полвека под грифом «секретно»: Всесоюзная перепись населения 1937 года. М., 1996. С. 75; *Жиромская В. Б.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. М., 2001. С. 218-219; *Медков В. М.* Демография. М., 2008. С. 111.

[300] Конституция (Основной Закон) Союза ССР. М., 1936. С. 27; Конституция (Основной Закон) Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1937. С. 79; Конституция (Основной Закон) Чувашской АССР. Чебоксары, 1937. С. 40; Конституция (Основной Закон) Мордовской АССР. Саранск, 1937. С. 26-27.

[301]*Зарин П.* Добьемся права гражданства для антирелигиозных работников // Антирелигиозник. 1931. № 4. С. 27; *Ильин И.* Шире размах антирелигиозной пропаганды // Красная Чувашия. 1940. 9 января.

[302] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 33, 36; Д. 5. Л. 18; V Республиканский съезд СВБ. С. 4; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 55; Культурное строительство в Мордовской АССР. С. 325.

[303]*Арсентьев С.* Курсы антирелигиозных агитаторов // Красная Чувашия. 1938. 16 января; Из истории марийской организации ВЛКСМ. С. 126; *Исаев В.* Заочные антирелигиозные курсы // Красная Чувашия. 1939. 9 декабря; Против Рождества // Красная Мордовия. 1937. 5 января.

[304] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 37 об., 47; Д. 6. Л. 14, 24; Д. 9. Л. 104.

[305]*Амосов Н.* Колхозонь стресь ды религиясь [Колхозный строй и религия]. М., 1935; *Косарев А. В.* Тĕне хирĕçле пропаганда тата комсомолăн задачисем [Антирелигиозная пропаганда и задачи комсомола]. Чебоксары, 1937; Об индивидуальной

антирелигиозной пропаганде: методическое письмо ЦС СВБ. Йошкар-Ола, 1941; *Петров С. П.* Тён-халах ташманё [Религия – враг народа]. Чебоксары, 1936; Сборник материалов по антирелигиозной пропаганде: методические разработки ЦС СВБ СССР. Йошкар-Ола, 1941; *Скворцов-Степанов И. И.* Верать колга беседать [Беседы о вере]. Саранск, 1939; Тематика антирелигиозных лекций на 1941 г. Йошкар-Ола, 1941. С. 4-6.

306 ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 9. Л. 1; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 75; Ăна тĕттĕмлĕх пулăшмарĕ [Темнота ему не помогла] // Капк ăн. 1937. № 9–10. С. 9; *Ламанас П.* Ернере çичĕ кун [В неделе семь дней] // Там же. № 6. С. 18-19; *Олещук Ф.* Почему коммунисты ведут борьбу против религии // Красная Чувашия. 1938. 3 сентября; Против Рождества // Красная Мордовия. 1937. 5 января; *Саламбек И.* Велиме // Сунтал. 1940. № 11. С. 20-22; *Трофимов Ф. Г.* Чакка // Там же. 1941. № 5. С. 9; *Шарчак Н.* Алуна инке [Тетя Алюна] // Капкан. 1938. № 1. С. 4.

307 Çĕнĕ пословицăсем [Новые пословицы] // Капкăн. 1939. № 3. С. 8.

308 *Волков Н.* Çывăрмасăр тĕлленекенсем [Грезят] // Капкăн. 1940. № 8. С. 6–7.

309 ГИА ЧР. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 32. Л. 1-5.

310 ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 13; *Николаев П.* Выборы в местные Советы депутатов трудящихся и задачи воинствующих безбожников // Красная Чувашия. 1939. 22 сентября; Об антирелигиозной работе школы. Йошкар-Ола, 1940. С. 8-9; *Перовский Е.* Об антирелигиозном воспитании детей // Красная Чувашия. 1940. 21 сентября; Против Рождества // Красная Мордовия. 1937. 5 января; *Ромин П.* Как мы ведем антирелигиозную пропаганду // Красная Чувашия. 1940. 12 апреля; *Судаков А.* Тĕн сийенлĕхĕ çинчен вĕрентес ĕçе тăтăшах туса пымала [Обучение о вреде религии проводить постоянно] // Ленин çулĕпе. 1938. № 3. С. 30; *Тимофеев Ф.* Передвижная антирелигиозная выставка // Красная Чувашия. 1938. 4 июля.

311 *Алка А.* Ануш аппа // Ĕç хĕрарăмĕ. 1938. № 1. С. 14; Пĕлĕт çинчен [С небес] // Капкăн. 1939. № 20. С. 2; *Цветков М. С.* Тен хĕрарăма тĕттĕмре усрать [Религия держит женщину в темноте] // Ĕç хĕрарăмĕ. 1938. № 4. С. 6.

312 ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 1. Л. 70; Д. 4. Л. 2; Д. 6. Л. 37; Д. 7. Л. 3; *Владимиров З.* Задачи антирелигиозной работы // Красная Чувашия. 1940. 28 апреля; Кулас килет [Хочется смеяться] // Капкан. 1938. № 3. С. 10; *Семенов А.* Об антирелигиозной пропаганде на избирательных участках // Красная Чувашия. 1939. 17 декабря; *Тимофеев Ф.* Театр и

антирелигиозная работа // Там же. 9 сентября; *Цветков М. С.* Больше внимания антирелигиозной пропаганде // Там же. 1938. 6 февраля.

[313] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 429. Инв. № 7682. Л. 229.

[314] *Овчинников В. Г.* Православная церковь в истории нашей страны // Вопросы истории. 1988. № 5. С. 120; *Фирсов С. Л.* Была ли безбожная пятилетка? // НГ-религии. 2002. 30 октября.

Глава вторая
Поддержка советской властью раскольнических движений как фактор борьбы с русской православной церковью

История действительно ничему не учит, как ничему не учат словесные наставления родителей, но она, как хорошие родители, дает пример жизни, некий внутренний стержень, без которого не может состояться человек.

Из интервью графика Виктора Бритвина газете «Советская Чувашия» от 3 сентября 2015 г.

2.1. Обновленческое движение в Русской православной церкви: становление и организационное оформление

Позиции Русской православной церкви в 1917-1930-е гг. ослаблялись не только проводившейся со стороны нового режима политикой воинствующего безбожия, но и в силу значительных внутренних неурядиц. Острой проблемой для Церкви и верующих в этот период стали различные расколы, предпосылки которых были заложены еще до установления власти большевиков, проявились в первые годы существования Советской России и с той или иной степенью интенсивности будоражили церковные и околоцерковные круги весь рассматриваемый нами хронологический отрезок времени.

Коренные преобразования 1917 г. лишь обнажили переживаемый РПЦ внутренний кризис. Внешне она выглядела весьма внушительной силой. Существующая модель государственной вероисповедной политики тесно связывала правящий режим и православие, обеспечивая последнему тем самым господствующее и первенствующее положение. В империи около 70% населения исповедовало православие, было 130 архиереев, около 120 тыс. священно– и церковнослужителей, почти 80 тыс. храмов и часовен, более 1250 монастырей и монашеских скитов, 4 духовные академии, 58 духовных семинарий и 35 тыс. начальных школ[1]. Однако количественная мощь к концу второго десятилетия XX в. уже не была пропорциональна силе влияния и авторитета.

На протяжении двух предреволюционных столетий постепенно нарастали кризисные явления. За гарантированное первенство перед другими вероисповеданиями пришлось заплатить утратой своей независимости. Отмена патриаршества в начале XVIII в., введение синодальной системы управления с прямым подчинением Православной церкви государственному бюрократическому аппарату лишили ее самостоятельного голоса в обществе. Еще А. И. Герцен в «Былом и думах» применил к «попу» характеристику «духовного квартального»[2]. Прямо признавал это и будущий лидер обновленчества, протоиерей А. И. Введенский: «Бедное духовенство! Жалкие царские чиновники в рясах! Чиновники, именно чиновники!»[3]

Отмеченные изменения способствовали бюрократизации самого духовенства и, как результат, падению его пастырского влияния. Сложность положения обуславливалась

государственным статусом православной религии, следствием которого стало принятие на себя консолидированной ответственности за проводимую самодержавием политику, причем не только в сугубо конфессиональной сфере, но и в общественно-политической и социокультурной жизни, а также за все творимые государственным аппаратом социальные несправедливости[4]. Будучи одним из главных звеньев официальной идеологии, Церковь в начале XX в. превратилась в объект острой критики со стороны общественных сил и формирующихся партий. Когда, по верному замечанию С. Г. Кара-Мурзы, сама власть вошла в конфликт с крестьянством, подавляющим большинством населения, она втянула в этот конфликт и духовенство[5].

Несомненно, тип религиозного мировоззрения менялся постепенно, шаг за шагом на протяжении жизни не одного, а нескольких поколений. Уже в среде разночинцев-шестидесятников (XIX в. – *Ф. К.)* господствовала атмосфера отрицания как изживших себя социальных устоев, так и служившей им духовной опорой религиозной идеологии[6]. Наиболее очевидно процесс секуляризации проявлялся в городской среде, где к началу XX в. затронул все основные слои населения и превратился в массовое явление. По воспоминаниям Андрея Белого, уже на рубеже веков произошел «решительный перелом в идеологии»[7]. К 1890-м гг. в российской провинции значительная часть городского населения отошла от религиозно-традиционного мировоззрения. Более заметно это было среди учащейся молодежи и вообще у людей образованных, однако и для широких масс городских обывателей: купечества, чиновничества, рабочих и др. – к тому времени было характерно изменение отношения к религиозным ценностям и обрядам, к самому духовенству, которое становилось менее эмоционально окрашенным, сдержанно-критическим, а то и небрежным. Под влиянием экономических и социальных изменений формировался новый тип личности, для которой религия с ее нормативными установками отошла на второй план, а боязнь кары Божьей стала заметно проигрывать страху перед бедностью или банкротством[8].

Неочевидными были изменения в крестьянской среде. Здесь многое скрадывала, укрывала от чужих глаз общинная организация, связывавшая своих членов круговой порукой. Однако отголоски масштабных изменений находили свое отражение и в этой консервативной среде. Наглядным свидетельством «пробуждения» деревни можно назвать жалобы на поведение приходских священников. В первые десятилетия XX в. поток претензионных документов, идущих в консистории именно

от сельских приходов, резко возрос (желающие могут подробнее ознакомиться с материалами архивных фондов, например, Вятской, Казанской, Нижегородской, Пензенской и Симбирской духовных консисторий, касающихся разбора «неблаговидного» и т. п. поведения местных «батюшек»). Духовная консистория превращалась в своего рода «мирового судью» между клириками и прихожанами. В принципе, наличие подобного «посреднического» института в церковной структуре позволяло успешно «гасить» значительную часть вспышек недовольства.

Об определенном кризисе влияния духовенства как носителя духовно-церковной власти на крестьянство свидетельствуют и многочисленные фольклорные материалы. Например, в чувашском: «что дашь попу, то до Бога не дойдет», «лучше попу поклониться, чем Богу», «у попа и борода вино пьет», «поп и кошка любят жирно кушать», «поп не петух, за “так” не поет», «поповский глаз словно погреб»; у мордвы: «поповский глаз миром не насытишь», «у попа ноготь острый – и сусек твой соскребет», «ребенок родится: “Ай! Ай!”, а попу – “Дай! Дай!”», «без денег поп не похоронит, а за деньги – хоть живым», «поп и с живого и с мертвого дерет», «волчьи и поповские глаза ненасытны», «попу молодая женщина как чашка меда», «вор крадет руками, а поп – языком», «поп молебен служит по карману»; у мари: «брюхо у попа из семи кож сшито»; у удмуртов: «когда карман пустой, так и поп глухой»; у коми: «у попа карманы без дна», «пасть ада да горло попа ненасытны» и т. д.[9] «Поп» превратился и в своего рода «пугало». Этнографом И. А. Патмаром от жителей д. Тюмерево Цивильского уезда были записаны «страшилки» для плачущего ребенка: «тьфу, не наше упало, а у попа», «молчи, длинноволосый поп идет»[10].

Конечно, далеко не каждый священнослужитель удостаивался такой характеристики (известны многочисленные случаи использования полярного, доброжелательно-ласкового эпитета «батюшка»), но показательной является тенденция в целом. Приведенная подборка фольклорных примеров свидетельствует, что само слово «поп» приобрело негативную коннотацию, и у народов Среднего Поволжья в некоторой степени уже сформировалось устойчивое негативное отношение к его носителю. Более того, с приходом большевиков к власти данный термин прочно вошел в советский «новояз», расширив представление обо всем духовном сословии как о паразитах без какого-либо исключения. При этом необходимо обратить внимание на эквивалентность некоторых из приведенных примеров русским пословицам и поговоркам, из чего напрашивается вывод о возможном заимствовании их

инородческим фольклором.

На наш взгляд, определенную роль в нагнетании ситуации в деревенском социуме сыграла и вроде бы очень далекая от религии столыпинская аграрная реформа. Затрагивая не духовные, а земные интересы, она тем не менее существенно повлияла на идеологическую составляющую, отрывая и освобождая человека («хозяина»-хуторянина) от стесняющих путь коллективной организации. При этом нередко возникавшие трения и конфликты-противостояния общины и отрубников (хуторян) препятствовали духовному окормлению последних со стороны священника. Угодить обеим сторонам было практически невозможно, и духовенству приходилось занимать позицию одной из конфликтующих сторон.

К 1917 г. значительная часть крестьянства и часть горожан, особенно старшего возраста, оставались глубоко верующими, не мыслящими себя вне православной веры и ее обрядовой системы. Однако именно рубеж XIX-XX столетий стал переломным в секуляризации сознания населения империи. В результате смены религиозного типа мировоззрения с конца XIX в. в российском обществе, прежде всего в интеллигентской среде, наступает охлаждение к ценностям православной веры, антиклерикальные настроения проникают и в широкие народные массы.

В начале XX в. «союзническая» модель взаимоотношений государства и РПЦ перестала удовлетворять большую часть жителей страны, которые выступали за равенство граждан перед законом вне зависимости от их вероисповедания и за свободу совести. Для достижения этой цели они считали необходимым изменить государственную вероисповедальную политику: признать свободу совести, отказаться от традиционного союза государства и Церкви и уравнять в правах все конфессии, частично конфисковать церковные и монастырские земли[11].

Важным фактором трансформации отношения к Церкви в обществе было положение дел внутри самого духовного сословия. Местное духовенство, как и в целом российское, никогда не было монолитным сословием. В его рядах находились разные люди. До революции 1917 г., как признает игумен Дамаскин (Орловский), немало было случаев, когда формально принадлежавшие к Православной церкви проводили жизнь как лица, не принадлежавшие к духовенству[12]. Проповедуя о благопристойном поведении или высоких моральных принципах, эти «личности» на деле служили доказательством противного. Представляется вероятным вывод, что именно наличие значительного числа подобных «духовных» лиц привело к появлению в системе церковной документации особых «ведомостей учета наказаний и

штрафов священнослужителей за проступки» и «ведомостей учета священнослужителей, подвергнутых штрафу или находившихся под следствием»[13].

Наглядным свидетельством являются отложившиеся в государственных архивах следственные материалы. Так, в 1797-1798 гг. рассматривалось дело дьячка с. Ирсеть Лукояновской округи по обвинению в укрывательстве беглых[14]. В 1809 г. священник с. Шапкилей Козьмодемьянского уезда И. Данилов без видимых причин устроил стрельбу в селении[15]. На протяжении всего XIX в. «пастыри» превышали свои полномочия или пренебрегали даже прямыми обязанностями. Анализ сохранившихся архивных документов духовных консисторий, духовных правлений и уездных судов свидетельствует, что наиболее частыми «прегрешениями» духовенства национальных уездов Среднего Поволжья были различные поборы с прихожан («мздоимство», «взимание излишней платы за требоисправления», «повышенные ружные и денежные сборы»)[16], отказы от выполнения церковных обязанностей (напутствие больных, составление духовных завещаний)[17], «упущения» по церковной службе («нерадивость», нарушение принципов ведения церковной документации)[18], финансовые прегрешения («обида доходами» сослуживцев, отказ возвращать взаимообразно взятые деньги и даже воровство)[19]. Не стеснялись «отцы духовные» доказывать свою правоту и «силу веры» «обидой ругательством» и подготовкой «поносительных писем», а то и с помощью кулаков – как в отношении прихожан, так и во взаимоотношениях внутри своего круга[20]. Во второй половине XIX в. одним из наиболее частых нарушений со стороны священнослужителей стало «незаконное повенчание» без согласия родителей или несовершеннолетних (села Скрыпино, Береговые Сыреси и Киржеманы Ардатовского уезда, Сугуты и Тойси Буинского уезда, Новые Алгаши Симбирского уезда, Акашево Царевококшайского уезда и др.)[21].

Известны многочисленные примеры наказания (от наложения штрафов до отрешения от должности) за пьянство и неблаговидное поведение. Отдельных священнослужителей за «особые достижения» в употреблении хмельных напитков и буйство даже отправляли на «труды» в монастыри и другие религиозные учреждения. Отметим несколько таких случаев: в 1826 г. участь «сосланного» постигла священника с. Нурма Царевококшайского уезда, в 1848 г. был учинен «повальный обыск» в отношении причетника с. Малая Юнга того же уезда, ранее уже трижды (!) посылавшегося в монастырь за «нетрезвую жизнь», в 1856 г. для «научения трезвости» в монастырь были

сосланы священник и пономарь с. Лопатино Саранского уезда и др.[22] Вообще же, практически все списки монастырской братии содержат имена «исправляющихся за “нетрезвость” и “неисправное поведение”»[23]. Впрочем, пристрастие к крепким напиткам и «непотребное» поведение встречалось и среди самих монахов[24].

Некоторые «отцы духовные» «прославились» целыми букетами правонарушений. Так, в фондах Казанской духовной консистории отложилось сразу несколько следственных дел, связанных с именем дьякона церкви с. Арино Царевококшайского уезда Е. Беляева: в одном случае он выбил стекла в доме одной из крестьянок, в другом -отнял у прихожанина личные вещи за неплатежи руги, в третьем – у него, бывшего «в пьяном состоянии», неизвестные отрезали косы[25]. В обвинительных заключениях в отношении дьячка с. Чермышево Х. Троицкого и дьякона с. Кузнецово И. Петрова (Козьмодемьянский уезд) значилось по четыре пункта, в отношении дьячка церкви с. Ильинской пустыни того же уезда П. Пальмовского – более десяти пунктов[26].

Разнообразием обвинений в отношении лиц духовного звания характеризуются и первые десятилетия XX в. Документы этого периода пестрят многочисленными свидетельствами «нетрезвой жизни» священнослужителей, грубости поведения и неисполнении церковных треб, нанесения побоев приходским крестьянам, финансовых махинаций и вымогательства излишней платы за требоисправления, междоусобных конфликтов[27]. Кроме вышеперечисленного, «батюшек» уличали в «бесчестии» (изнасиловании) прихожанок и детей (мальчиков)[28] и даже скотоложстве[29]. После Первой русской революции в документах консисторий появились дела о «политически неблагонадежных» священнослужителях[30], а после событий Октября 1917 г. расширилась категория дел об открытых конфликтах между духовенством («оскорблении дерзкими словами», «нарушении служебной дисциплины»)[31].

Вышеописанные факты – вершина айсберга, незначительная часть имеющихся свидетельств, но и они служат наглядной иллюстрацией повседневного «быта и нравов» отдельных представителей церковных кругов. Причины такого недостаточного поведения кроются в уровне развития российского общества в целом, поскольку духовенство было хоть и закрытой, но не изолированной кастой. В ряды «Слуг Божьих» рекрутировались не только по наследственной линии, но и выходцы из других сословий. Все они приходили «из мира» и, естественно, несли на себе и с собой не одни лишь добродетели,

но и отпечаток пороков и вредных привычек. Да и происхождение из священнических семей еще не означало наличие целомудрия, воспитанности и других положительных черт. В этом, как нам представляется, надо видеть причину падения общей нравственности в среде священно– и церковнослужителей. Словом, стриженное в документах советской эпохи и историографии того периода под одну гребенку характеристиками типа «черносотенное духовенство»[8], сословие молящихся на самом деле являло собой столь же многогранное сообщество, как и любая другая социальная группа или сословие российского социума.

Все вышесказанное помогает понять, почему уже в начале XX в. в недрах самой Русской православной церкви созрела своеобразная революционная ситуация. Значительная часть духовенства тяготилась существующим положением дел, понимала назревшую необходимость реформ и даже открыто проявляла недовольство политикой Святейшего Синода и государственно-церковной системой в целом. Причем эти настроения были характерны не только для «низов», - находившихся в непосредственном контакте с паствой приходских «батюшек», но и для «верхов» – для епископата. Наиболее активным в этом плане было духовенство крупных городов, прежде всего – столичных. В 1905 г. «группа 32-х столичных священников» обратилась к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому) со ставшей знаменитой запиской о необходимости кардинальных перемен в церковном управлении[32].

Именно их считают родоначальниками движения за обновление Русской православной церкви, однако подобные настроения были распространены практически повсеместно. Крамольную мысль о невмешательстве Церкви в государственные дела даже при кризисе существующего режима и введении «новых государственных порядков» высказал на страницах епархиального издания один из преподавателей Петрозаводской духовной семинарии. Довольно резким было суждение архиепископа Антония (Храповицкого), что Церковь «лишена законного главы и отдана в порабощение мирским чиновникам» и что Синод – учреждение, «неведомое святому православию и придуманное единственно для расслабления и растления»[33].

Более того, на местах уже не ограничивались словами: создавались религиозно-нравственные кружки и общества, возникали приходские братства, начался выпуск журналов (например, «Церковно-общественной жизни» в Казанской епархии), возрождалось проповедничество и т. д. Часть

духовенства и околоцерковной интеллигенции Московской епархии приняла активное участие в ряде общественных акций: антиправительственные и иные протестные выступления, проектирование церковных реформ, создание «Христианского братства борьбы» с самодержавием как «самым безбожным проявлением светской власти»[34].

В современной историографии сформировалась точка зрения, согласно которой накануне 1917 г. сама уже официальная Церковь была заинтересована в «отдалении» от государства, в избавлении от контроля со стороны чиновнического аппарата. Но при этом Русская православная церковь не желала отказываться от финансово-политических привилегий, полагавшихся ей как государственной. Речь идет, в первую очередь, о сохранении за Православием первенствующего и господствующего положения по сравнению с другими конфессиями, причем в отношении некоторых из них даже не предполагалось отменять действующие ограничения. Кроме того, РПЦ и в новых условиях претендовала на материальное обеспечение за счет государственных средств. Именно такой вариант церковно-государственных отношений устраивал духовенство, поскольку в этом случае оно фактически избавлялось от бюрократического надзора, но сохраняло финансирование из казны[35].

Февральская революция стала одновременно и «религиозной революцией»: в марте – апреле 1917 г. по стране прокатилась волна чрезвычайных епархиальных съездов духовенства и мирян, в соответствии с решениями которых с кафедр были смещены свыше 10 наиболее скомпрометированных архиереев и вводился выборный порядок замещения всех духовных должностей, коллегиально-представительное начало церковного управления и демократизировалась приходская жизнь[36]. Фактически Церковь благословила Февральскую революцию и общественно-политические изменения:

> Я вошел в церковь.
> В церкви было темно.
> Толпа стояла молчаливая.
> Сосредоточенная толпа.
> Липовые облачка ладана поднимались над толпою.
> И таяли.
> Восприемники стояли у купели.
> Торжественные и важные.
> И важен был голос священника.
> Глухо плескала вода,
> расступаясь перед тельцем младенца.

Я спросил:
– Кого это крестят?
И мне ответили шепотом:
– Новый русский строй, основанный на свободе и праве[37].

Современники писали об установлении «свободы Церкви на началах соборности», утверждении в стране той церковной свободы, которая неподотчетна в своих решениях, поступках и распорядке внутренней жизни светской власти[38]. «Мы живет с вами, отцы и братие, в счастливую пору, когда над дорогой Родиной нашей взошла заря возрождения и обновления», – провозгласил в апреле 1917 г. в своем обращении к пастве архиепископ Пензенский и Саранский Владимир (Путята)[39]. Однако в ряде случаев подобная «свобода» приводила к тому, что священнослужители вынуждены были апеллировать в целях защиты и личной безопасности к представителям того самого государства, от которого открещивались.

Потрясавшие Российскую империю события докатывались до глухой провинции, какими были большинство из национальных поволжских уездов, в ослабленной форме, но на периферии было немало и своих «смутьянов», на свой лад трактовавших объявленную свободу вероисповедания. Например, в этом отношении «отличился» будущий известный чувашский общественно-политический деятель Д. С. Эльмень. 14 мая он с товарищем после обедни задержали прихожан в церкви с. Шумшеваши Ядринского уезда и организовали собрание. В зачитанной ими повестке значилось два пункта: замена в богослужении славянского языка чувашским и обвинение священника Н. Лаврентьева в приверженности старому режиму. Как следует из жалобы священника Ядринскому уездному комиссару Временного правительства, оба пункта после недолгого рассмотрения разрешились большинством голосов в пользу предложения инициаторов схода. Несмотря на направленное уездным комиссаром волостному комитету общественной безопасности предписание о недопустимости вмешательства различных «собраний» в какой бы то ни было форме во внутрицерковную жизнь, состоявшийся в начале июня очередной сход прихожан подтвердил ранее принятое решение и в категоричной форме потребовал от своего духовного пастыря «немедленно освободить» представленную церковную квартиру. Как «человек старого режима» в июле 1917 г. был изгнан из с. Байглычево Тетюшского уезда заштатный священник А. В. Рекеев

– в числе инициаторов этого «отлучения» были вернувшийся домой кронштадтский матрос-большевик и несколько сельских «куштанов», но «главным виновником» был другой местный священник П. Степанов, позднее по решению благочинического совета сам удаленный из прихода за противоправные действия[40].

Столь пристальное внимание с нашей стороны к событиям начала XX в. и в первые его десятилетия продиктовано практической необходимостью. В отечественной историографии не утихают споры по поводу содержательных характеристик «советского обновленчества».

По оценкам советских исследователей, либеральное реформаторское движение «среди некоторой части молодого русского духовенства», существовавшее уже в период Первой русской революции, и было предшественником обновленчества[41]. В современной историографии (как светской, так и церковной) также преобладает мнение об органической связи движения за церковное обновление конца XIX -начала XX в. и обновленческого раскола 1920-х гг.[42] Проводятся параллели и с так называемыми «неохристианами» (известными культурными деятелями из числа петербургской интеллигенции, устраивавшей в первые десятилетия XX в. «религиозно-философские» собрания с привлечением и отдельных лиц духовного звания для обсуждения богоискательских и богостроительных идей)[43].

В то же время значительная группа исследователей не видит существенных общих черт между «обновлением» начала XX в. и обновленчеством 1920-х гг. По мнению А. Г. Кравецкого, Н. А. Кривовой и других авторов, сопоставление программных положений дореволюционного обновленчества с программой советских обновленцев (и главное – с их практической деятельностью) показывает, что раскол 1922 г. не являлся продолжением идей дореволюционного движения, и никакие видимые совпадения не доказывают обратного. Церковная полемика начала века завершилась дискуссиями на Поместном Соборе Русской православной церкви 1917 г. и принятыми там решениями[44]. Более того, столкнувшись с «путятинской» смутой и другими подобными явлениями, упомянутый Собор специально рассмотрел вопрос «о большевизме в Церкви» (в церковной публицистике даже появился выразительный термин «Ленины в церкви») и разрабатывал особые правила отношения к таким лицам вплоть до «извержения из сана»[45].

На наш взгляд, несмотря на наличие некоторых общих характеристик дореволюционного движения за церковное обновление и «советского» обновленчества, ключевой отличительной чертой выступает политический аспект: если

первые не стремились к политическому обособлению и хотели только ликвидации государственной «опеки» над Церковью, то вторые политику возвели в некий обязательный атрибут церковной жизни вплоть до создания «Христианско-социалистической рабоче-крестьянской партии» (впрочем, просуществовавшей менее года)[46]. В этом отношении мы во многом близки к позиции отдельных авторов (протоиерей Г. Митрофанов, диакон В. Писцов), которые считают, что связывать обновленческих раскольников 1920-х гг. следует не с движением за церковное обновление начала XX в. в целом, а с крайними модернистами, чьи голоса «тогда были мало слышны»[47].

Рассматривая «советское обновленчество» как феномен, необходимо понимать многоплановость и сложность этого движения и учитывать наличие под одной общей «ширмой» нескольких самостоятельных течений со своими яркими лидерами и нередко несхожими, а то и полярными идеологическими установками: за введение белого епископата, разрешение второбрачия клирикам и проведение других радикальных реформ выступала «Живая церковь» В. Д. Красницкого (нередко это название применялось и применяется до сих пор как обобщающее для всех обновленческих группировок); возврат к «первохристианскому демократическому укладу церковной жизни и коммунизацию ее по принципам равенства, братства и свободы» провозгласил «Союз церковного возрождения» епископа Антонина (Грановского); возглавляемый А. И. Введенским и А. В. Боярским «Союз общин древлеапостольской церкви» руководствовался идеей «христианского социализма» («социализма с христианским лицом») и организации прихода на принципах «трудовой религиозно-нравственной коммуны»; рационализацией обрядовой стороны, своеобразным примирением науки и религии путем внедрения первой в учение последней занялась образованная архиепископом Пензенским Владимиром (Путятой) Свободная народная церковь;в Саратове возникла еще более радикальная «Пуританская партия революционного духовенства и мирян»; на принципы коммунизма ориентировалась религиозная социальная коммуна «Вечный мир» иеромонаха Илиодора (Труфанова) в Царицыне и т. д.[48] Объединиться, несмотря на крайнюю разноречивость убеждений и наличие в большинстве случаев действительно харизматических личностей, обновленцев заставила необходимость противостояния церковному Центру в лице Патриарха Тихона и его сподвижников.

В первое время партийно-советские лидеры рассматривали все эти группы как результат разногласий «столкнувшихся в

церковном мире самолюбий», однако отношение развернулось на 180^0, как констатировалось в одном из отчетов агитационно-пропагандистского отдела ЦК РКП(б) за июль – сентябрь 1922 г., «в силу изменившихся объективных условий»[49]. «Кавалерийская атака» на Церковь на рубеже 1910-1920 гг. не дала ожидаемых результатов. Уменьшение числа присутствующих на богослужениях, отказы от уплаты взносов на епархиальные нужды, критика и насмешки в адрес «церкви и духовенства», «непочитание св. мощей и св. икон» отмечались повсеместно, в т. ч. в национальных уездах практически всех губерний[50]. Однако изучение воздействия антирелигиозной пропаганды свидетельствует об устойчивом сохранении веры у подавляющей части населения. В этом аспекте мы согласны с высказанным М. Ю. Садыровой мнением, что «бессознательная религиозность» уживалась в крестьянском сознании с антиклерикальными настроениями (критическое отношение к отдельным представителям духовенства, к практике взимания платы за требы и т. д.), т. к. восприятие деятельности Русской православной церкви и ее представителей ни при каких обстоятельствах не нарушало гармонии системы религиозных представлений[51]. Справедлива и оценка мордовского исследователя Н. Ф. Мокшина крестьянских выступлений как направленных не против «бога», а против его «недостойных служителей», унижающих свой сан и оскорбляющих религиозные чувства верующих[52].

Конечно, «поп» как служитель культа является определенным символом религии, но нельзя отождествлять между собой эти понятия. «Поп» – всего лишь одно из многих внешних, в отдельных случаях вовсе не обязательных проявлений культа. Применительно к оценке состояния веры населения гораздо более значимо и показательно отношение к «Богу». Пословицы и поговорки поволжских этносов утверждали, что «что бы ни было на груди моей, да простит Бог», «все грешны, только один Бог без греха» (горномарийские), «если Бог даст, то хватит всем» (восточные мари), «у Бога нельзя отнять», «мир волей Бога держится», «один Бог безгрешен» (чувашские), «на все воля Божья», «волей Божьей сделаем» (мордовские)[53].

Приведенные фольклорные материалы свидетельствуют, по меньшей мере, о сохранении почтительного отношения мари, мордвы и чувашей к религии в целом и Богу в частности. Подтверждается это и официальными документами, и мемуарными источниками первых лет советской власти[54]. Причем, как констатировали этнографы, уровень религиозности «инородцев» был несравненно выше аналогичных показателей

русских. Так, Б. Н. Гвоздев, подытоживая свои наблюдения за жизнью мордовского населения в первые годы советской власти, писал, что «за 200-150-летний период времени, прошедший с момента крещения, мордва успела очень сильно привязаться к православному обряду, в этом отношении мордва считает себя ортодоксальнее русских, в своей массе более безразличных в религиозном отношении»[55].

Попытка прямого удара посредством атеистической пропаганды, как мы показали выше, желаемого результата не принесла. Поэтому для партийно-советских лидеров было важно изменить общественное отношение к самому православию, и в систему антирелигиозной борьбы включился новый фактор. Столкнувшись с массовым неприятием и сопротивлением населения ряду своих антицерковных действий (вскрытие мощей, прекращение преподавания Закона Божьего, введение гражданской метрикации и т. п.), лидеры страны осознали необходимость «временного» (с их точки зрения) сохранения церковно-религиозного института в общественной практике и, сообразуясь с собственными интересами, избрали многократно проверенный историей и зарекомендовавший себя принцип «разделяй и властвуй».

Динамика социально-экономической обстановки в стране и неурядицы в Русском православии предоставили власти замечательный шанс сыграть на противоречиях внутри духовного сословия и, спровоцировав резкое развитие конфликта и внутрицерковный кризис, поставить во главе РПЦ «своих» людей. Как результат – подрыв позиций православия происходил бы не извне, под воздействием агрессивной политики государства, а изнутри вследствие реформирования самих религиозных устоев в духе «коммунистического» содержания. На первый план при таком развитии ситуации вышел бы образ веры не как гонимого и преследуемого властью института, а как дискредитируемого собственным приспособленчеством к изменяющимся условиям. Существенное влияние на изменение партийно-государственного подхода во взаимоотношениях с Церковью оказало сформировавшееся негативное мнение международного сообщества о религиозных преследованиях в Советской России. Чтобы убедить мир в обратном, В. И. Ленину и его правительству, заинтересованным в установлении политических и экономических контактов с крупными европейскими державами, нужна была альтернативная «Православная церковь», которая была бы предана правящему режиму и воспевала его цели, как гармонично соответствующие христианству[56].

Внешней предпосылкой организационного оформления

единого движения послужила кампания 1922 г. по изъятию церковных ценностей, когда целый ряд священнослужителей (как высшего ранга, так и приходского уровня) выступили в поддержку действий государства. 12 мая 1922 г. состоящая из лидеров и представителей крупнейших обновленческих группировок делегация посетила Патриарха Тихона, к тому времени уже переведенного из изоляции в Донском монастыре во внутреннюю тюрьму ГПУ ввиду готовившегося против него судебного процесса по обвинению в организации сопротивления изъятию церковных ценностей, и заявила о подрыве авторитета Православной церкви и ее влияния на широкие народные массы в результате «контрреволюционной политики» церковного руководства. Депутация потребовала немедленной отставки Патриарха Тихона и самочинно взяла в свои руки высшую церковную власть. Как отмечал впоследствии один из идеологов и организаторов обновленчества профессор Б. В. Титлинов, деятели «Живой церкви» в порядке «революционном, внеканоническом и, если угодно, антиканоническом» сами взяли власть в свои руки[57].

После осуществленного «захвата власти» (по весьма показательной оценке происходивших действий со стороны начальника VI отделения Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкова – «куратора» государственной церковной политики) обновленцы с целью полноценного юридического оформления своего движения и придания ему легитимного статуса созвали первый Всероссийский съезд, в котором участвовало, по разным оценкам, от 146 до 190 человек, следом провели учредительное собрание и создали Высшее церковное управление (ВЦУ)[58].

Появление обновленчества как организованной силы называют «религиозным расколом», имевшим свои естественные последствия в виде падения авторитета духовенства и религии в целом. Суть инициированных и проведенных «советскими обновленцами» реформ заключалась не в изменении формы (смене обряда, богослужебного языка или положения духовника), а в замене содержательных, институциональных основ Церкви. В программной декларации обновленцы приоритетной целью объявили заботу «о восстановлении жизненной силы церкви» и «спасении ее в новых условиях русской государственности» путем приспособления к кардинально изменившимся после Октябрьской революции условиям существования[59]. Отнюдь не случайно, на наш взгляд, вышеупомянутый апологет этого движения Б. В. Титлинов так и назвал свой труд – «Новая Церковь», подчеркивая тем самым отсутствие какой бы то ни было преемственности с прежним церковным строем. Задуманные и проводимые обновленцами преобразования – это была не реформа Церкви и в

Церкви (что само по себе не только допустимо, но и порою даже необходимо), а кардинальное изменение сущности Церкви, внутреннего ее состояния. Дух Церкви здесь заменили меркантильными сословными интересами, стремлением к самоутверждению и самовозвышению отдельных лиц и псевдодухом политического конформизма[60]. При таком сочетании факторов ничего удивительного нет в том, что наиболее крупные обновленческие группировки быстро оказались в фокусе внимания и контроля «отеческого ока» советских «компетентных» органов.

По мнению современного исследователя из Мордовии В. И. Лаптуна, «с уверенностью» можно сказать, что «организующую и руководящую роль в инициировании и осуществлении обновленческого раскола сыграли ГПУ и ЦК ВКП(б)». Подобная оценка событий представляется не совсем корректной. Во-первых, она противоречит собственной точке зрения названного автора, относящего возникновение этого радикально-реформаторского направления к 1905 г.[61] Во-вторых, значительная и даже определяющая роль в координации деятельности многочисленных обновленческих групп действительно принадлежала органам ГПУ-ОГПУ, для которых, как указывает М. Ю. Крапивин, с начала 1920-х гг. одной из приоритетных стала задача выработки механизмов вмешательства и влияния на внутреннюю жизнь конфессиональных объединений, а также установление контроля над их функционированием[62]. Как справедливо заметил П. Н. Милюков, руку Е. А. Тучкова и его подчиненных увидим отныне во всех попытках «легализации» того или другого церковного течения, согласившегося принять условия сожительства с советской властью. Руководителя профильного, «церковного» отдела ОГПУ даже называли «новым обер-прокурором русской церкви»[63]. Но при этом со стороны государства произошла лишь легитимизация обновленческих структур и их объединение на одной платформе. Показательно, что инструкция ГПУ от 11 апреля 1922 г. к числу «неотложных задач» в деле раскола и дезорганизации духовенства отнесла придание организованного характера «советской оппозиции» в Церкви, а не ее инициирование[64]. Изложенные выше факты из внутрицерковной жизни

свидетельствуют о самостоятельном возникновении обновленчества и существовании раскола – конечно, не в тех масштабах, которые он обрел позднее, – и до появления интереса со стороны нового режима.

А. М. Селищев в своем исследовании языка революционной эпохи отметил, что в народе обновленчество понимали так: «это

по-большевицки вера», «это заодно они с коммунистами»[65]. Сводки ОГПУ за 1922-1923 гг. о настроениях населения фиксировали, что столичных обновленческих лидеров: епископа Антонина (Грановского), В. Д. Красницкого, П. Блинова, А. И. Введенского и др., – считали «послушными агентами ГПУ», а на местах принадлежащих к «Живой церкви» священников откровенно именовали «попами-коммунистами»[66]. Определенную роль в формировании этого представления играли и периодическая публикация на страницах центральных изданий различных обращений обновленческих иерархов[67], а также отраженное поэтом Сергеем Есениным в одной из «маленьких поэм» обстоятельство, что

> …теперь
> Попы и дьяконы
> О здравьи молятся
> Всех членов Совнаркома[68].

Главный упор в борьбе со староцерковниками (так стали называть священнослужителей, оставшихся верными Патриарху Тихону) обновленцы в Центре сделали не на идеологические диспуты или агитационно-пропагандистскую работу, они использовали оружие политических обвинений. Обновленческая пресса тех лет характеризовала «тихоновцев» как «принципиальных и ярых гонителей человеческой мысли», подчеркивала их «вредность в культурном отношении» и трактовала любое сотрудничество с ними как пособничество «эксплуатации человека в самой недопустимой форме»[69]. Руководствуясь подобными идеологическими установками, с одной стороны (внутренний фактор), и демонстрируя поддержку своих начинаний со стороны органов государственного управления – с другой (фактор внешнего воздействия), обновленцы вовсю пользовались государственным аппаратом как средством борьбы со своими противниками. Так, председатель Центрального комитета «Живой церкви» протоиерей В. Д. Красницкий просил один из московских райкомов РКП(б) оказать помощь в закрытии Симоновского монастыря, «удалении оттуда монахов и превращении его в приходскую церковь», а известный философ Н. А. Бердяев «был поражен» количеством заполонившего коридоры ГПУ живоцерковного духовенства. Он писал, что это «произвело тяжелое впечатление. К Живой церкви я относился отрицательно, т. к. ее представители начали свое дело с доносов на патриарха и Патриаршую церковь»[70].

Одним из важнейших этапов в борьбе обновленцев с

тихоновцами стал прошедший с 29 апреля по 9 мая 1923 г. в Москве II Всероссийский Поместный Собор Русской православной церкви (1-й обновленческий). Основную часть из 430 присутствовавших делегатов составляли представители обновленческого течения и их сторонники. Рассматривались различные вопросы внешне– и внутрицерковной жизни, связанные с вероучением, культом, структурой церковного управления и т. д., но главным в повестке дня был вопрос об отношении к советской власти и к происходящим в стране событиям, а также к Патриарху Тихону и институту патриаршества в целом.

Н. И. Бухарин, констатируя атмосферу, в которой несколько позднее церковного Собора собрался XII съезд РКП(б), отмечал, что «наиболее упорно сопротивлявшаяся диктатуре рабочего класса группа – церковь – тоже сменила “вехи”»[71]. Эта сторонняя характеристика четко демонстрирует направленность основных решений обновленческого «Собора», в числе ключевых определений которого следует назвать: аннулирование анафематствования советской власти Патриархом Тихоном в послании от 19 января 1918 г.; лишение самого Патриарха сана, монашеского звания и возвращение его в «первобытное состояние» (т. е. в «мир»); упразднение института патриаршества в РПЦ как такового и введение коллегиального управления Церковью; признание монастырей лишь как трудовых коммун, а не святых обителей. Кроме того, Собор осудил имевшую ранее место «контрреволюционную» деятельность Православной церкви, заявил о лояльности «новой Церкви» к начинаниям советской власти и готовности служителей культа всеми им доступными средствами поддержать проводимые мероприятия по социалистическому переустройству. В подготовленном обращении участников Собора к Советскому правительству патетически провозглашалось, что «каждый честный христианин должен стать среди этих борцов за человеческую правду (т. е. большевиков. – *Ф. К.)* и всемерно проводить в жизнь великие начала Октябрьской революции»[72].

Этап организационного становления обновленческого движения завершился в августе 1923 г. официальным оформлением так называемой «Православной Российской церкви» (в отличие от тихоновской «Поместной Российской Православной церкви»), в состав Священного Синода которой вошли митрополит Одесский и Херсонский Евдоким (Мещерский) на правах председателя, митрополит Симбирский Тихон (Василевский), архиепископ Тульский Виталий (Введенский) и др.[73] Институциональное оформление «советской церкви»

привело к появлению послушного контрагента в сложной шахматной игре партийно-советских лидеров в церковной проблеме.

Подытоживая, констатируем, что свою роль в изменении государственно-церковных отношений накануне и после российских революций сыграли обе стороны. Уже к февралю 1917 г. у Русской православной церкви сложились непростые отношения в системах «церковь – государство», «церковь – общество», а также внутри самой Церкви. Это произошло вследствие эволюции государственно-церковных отношений в предшествующие исторические периоды, но в немалой степени было обусловлено и состоянием самого духовного сословия. Выход из складывавшейся ситуации видели в проведении отдельных реформ. Однако провозглашенная «свобода» распространилась не только на государственно-церковные отношения, но и на уклад жизни в самой ранее жестко иерархичной Православной церкви. На фоне стремительно ухудшающихся отношений православного Центра и новой, советской власти первоиерархи не смогли удержать под контролем «революционную ситуацию» в собственной структуре и противодействовать устремлениям радикальных реформаторских лидеров. Изначально формировавшиеся как отдельные, обновленческие группы в начале 1920-х гг. в результате «участия» советских органов управления и надзора смогли сформироваться как альтернативная сила и захватить власть в РПЦ.

2.2. Внутрицерковная ситуация в 1920-е гг.

Противостояние «староцерковники» – «обновленцы» в трех интересующих нас регионах, как и в целом по стране, по своему характеру напоминает качели, когда под давлением внешних и внутренних обстоятельств верх берет то одна, то другая сторона. При этом, как и при изучении любой другой проблематики, можно выделить общее и особенное в развитии процесса в каждом национальном округе. К сожалению, в документах, как правило, не определяется этнический состав групп верующих, чтобы можно было безоговорочно утверждать, что мари, чуваши или мордва конкретного населенного пункта или района являлись сторонниками того или иного религиозного течения. Прибегая при этом к сопоставительному методу (сравнивая, например, с имеющимися материалами переписей), мы все равно не сможем гарантировать 100%-ю точность результатов.

Объединяющим для национальных регионов, являющихся предметом нашего внимания, оказался срок первой атаки обновленцев на Казанскую, Вятскую и Пензенскую епархии, к которым в то время преимущественно относились Марийский край, Чувашия и Мордовия. Уже весной – летом 1922 г. была предпринята попытка уполномоченных ВЦУ утвердиться на указанной территории. Правда, собрания духовенства и мирян не привели к позитивным для них результатам. Так, «единодушно» высказались против нововведений в церковную жизнь участники прошедшего в июле 1922 г. подобного совещания в г. Саранске, провальной оказалась и вторая предпринятая осенью того же года попытка. На прошедшем в сентябре 1922 г. открытом собрании духовенства 1-го и 2-го благочинных округов Краснококшайского кантона Марийской АО священнослужители признали «справедливость социальной революции и мирового объединения трудящихся», но не согласились подписать устав группы «Живая церковь». Политсводка Сернурского канткома РКП(б) за сентябрь 1922 г. отметила, что дело не пошло дальше обсуждения населением темы «Живой церкви»[74].

Однако в конце лета – зимой 1922 г. ситуация начала изменяться. Повлиял на это целый комплекс факторов, среди которых надо назвать арест и следствие по делу Патриарха Тихона, активное «участие» в церковной жизни государственных органов, особенно ОГПУ, меркантильные интересы части недовольного своим положением местного духовенства и имевшие место межнациональные трения. Показательно, что темы «Раскол в церкви» и «Живая церковь» стали неотъемлемыми

атрибутами повестки дня собраний ячеек РКП(б), профсоюзных организаций, волостных съездов беспартийных крестьян. На заседаниях агитотделов укомов РКП(б) подчеркивалась необходимость принять «неофициальное» участие в поддержке раскола Церкви[75].

В июле – августе «инициативная группа» духовенства была создана в Тамбове, в сентябре группа «прогрессивного духовенства» появилась в Симбирске, в декабре возник Вятский губернский комитет обновления церкви. Вслед за губернскими центрами аналогичные группы возникли в уездных городах: например, в ноябре организационно оформились группы сторонников «Живой церкви» в Алатыре, в декабре появилась группа обновленческого духовенства в Саранске. К концу 1922 г. в Пензенской епархии было зарегистрировано 38 членов «Живой церкви» и 39 признающих эту «церковь» священников. Правда, следует отметить, что некоторые сельские священники, например из Краснослободского уезда, считали, что обновленческое движение станет законным только тогда, когда будет обсуждено на Поместном церковном соборе, а до того времени воздерживались от присоединения[76].

Переломным следует назвать 1923 г. В первой половине этого года в уездах Мордовии, Чувашской и Марийской автономных областей состоялись съезды духовенства и мирян, где одним из основных вопросов в повестке дня значилось отношение к обновленческому движению. Некоторые из подобных съездов отказались его поддержать. Так, не оправдали надежд «Живой церкви» прошедшие в марте съезды в г. Ядрине, в селах Новое Ахпердино и Малые Яльчики Батыревского уезда Чувашской АО. «Недовольство» духовенством «новой церкви» отмечали информационные сводки Козьмодемьянского кантонного исполкома. Информационные сводки Марийского отдела ОГПУ за июнь – сентябрь 1923 г. фиксировали, что к «Живой церкви» относятся «недоверчиво», большинство духовенства и верующие крестьяне «на стороне Тихона». В Нижегородской губернии, где на территории ряда уездов была дисперсно расселена мордва, негативное отношение к обновленцам наблюдалось со стороны монастырской братии, что было следствием результатов съезда местной группы духовенства «Новой церкви» и, в частности, постановления о закрытии монастырей[77].

Однако в других местах обновленцы имели серьезные успехи. В январе 1923 г. в ряды обновленчества влилось все духовенство г. Саранска за исключением священника Вознесенской церкви П. Слухова. Активно множились ряды и в последующие месяцы: только за август 1923 г. в Саранском уезде было зафиксировано

32 случая присоединения священнослужителей к обновленческому движению. Значительных результатов обновленцы добились и в Чувашии, где в Чебоксарском и Ядринском уездах местное духовенство «с жадностью» ухватилось за идеи «Живой церкви». К концу весны 1923 г. под контролем обновленцев находилась уже почти половина приходов Чувашской АО[78].

Следует при этом обратить внимание, что нередкой практикой тех дней было сосуществование в одном приходе придерживавшихся полярных взглядов священнослужителей. Так, в Воскресенском соборе г. Краснококшайска Марийской АО служили священники А. Черкасов («тихоновец») и А. Анцыгин («обновленец»), в с. Хормалы Батыревского уезда Чувашской АО – тихоновцы И. И. Измайлов и Петров и обновленец (а впоследствии – автокефалист)

В. Т. Краснов[79]. Нельзя не отметить, что ряды обновленческого духовенства пополнялись лицами, до того очень далекими от религиозных дискуссий. Так, в с. Ямаши Цивильского уезда Чувашской АО настоятелем местной группы «Живой церкви» прихожане избрали бывшего народного судью Е. Герасимова[80]. Несколько выходя за рамки тематики нашего исследования, укажем, что подобные факты отмечались и в старообрядческих общинах (например, А. Е. Пинаев, избранный в июле 1923 г. служителем культа общины в с. Большие Ключи Сернурского кантона Марийской АО, до того работал сборщиком налогов)[81].

Заметим при этом, что национальный фактор нельзя назвать объединяющим при сопоставлении внутрицерковной ситуации в находящихся в поле нашего внимания регионах. Если в Чувашии и Марийской АО обновленцев поддержало преимущественно национальное духовенство, то в Мордовии – русское и обрусевшее. «Вражда обновленцев и тихоновцев в Чувашобласти связана с национальной враждой между чувашским и русским духовенством, каковая велась еще в прежние царские времена и продолжается и по сие время. Причем чувашское духовенство более придерживается обновленчества, русское же – более тихоновщины»[82]. Информсводки Марийского областного отдела ГПУ также отмечали, что обновленцами преимущественно являлись священники и верующие из числа марийцев, из-за чего церковное противостояние приобрело характер «национальной вражды». Кроме национального, в Марийской АО фактором раскола стал возраст: по сообщениям упомянутых информсводок, сочувствовало всем нововведениям преимущественно «молодое духовенство», «старики» же придерживались «старых правил»[83].

Здесь важно, на наш взгляд, понимать характерные особенности религиозного уклада жизни мордовского, чувашского и марийского народов.

Мордва ранее других поволжских народов оказалась включена в политическую орбиту Русского государства и в силу длительного проживания в русскоязычной среде, дисперсного расселения и поощрения (а то и насильственной организации) со стороны властей и помещиков смешанных браков между русскими и новокрещенами и, как следствие, предрасположенностью к ассимиляции, в целом, хотя и сохраняла некоторые национальные особенности, была «продвинутой в социальном плане, более русифицированной» и просвещенной «светом веры Христовой». К концу XIX в. православие ортодоксального толка исповедовало 98,9% мордвы, еще около 1% относилось к старообрядчеству и «уклоняющимся» от православия[84]. Нельзя не согласиться с утверждением В. К. Абрамова в том, что количественная дисперсность усугублялась качественной: интеллектуальная элита народа тяготела к Казани, а самый значительный удельный вес мордвы наблюдался в не имевших самостоятельного экономического и культурного значения периферийных уездах Пензенской, Симбирской и Тамбовской губерний[85]. Подобная территориальная разобщенность мешала административному, экономическому и культурному объединению народа, развитию его национального самосознания. Более того, веками проводимая русификаторская политика породила у части этнической интеллигенции пренебрежительное отношение ко всему мордовскому, некоторые даже скрывали свою национальную принадлежность, отказывались говорить на родном языке. Возможно, в силу указанных выше причин было написано в 1918 г. послание одного уфимского учителя видному просветителю мордовского народа М. Е. Евсевьеву; уфимец сообщал ему, что под влиянием происходящих кардинальных изменений «только одна наша нация не расшевелилась и продолжает оставаться пассивной к своей судьбе. У нас, мордвов, – ничего»[86].

Заметного обрусения чувашей – в отличие от мордвы – не произошло в силу их довольно компактного расселения. Даже в местах проживания за пределами основного ареала этноса отмечалось стремление к сохранению однородного состава населенных пунктов, и, как результат, – слабое влияние на чувашей со стороны русских. Сближение происходило лишь в отдельных районах и дифференцировалось по гендерному принципу. Например, И. Н. Ульянов 20 июня 1870 г. в донесении попечителю Казанского учебного округа отмечал, что в

Симбирской губернии достаточно обрусели «чуваши мужского пола», а вот «что касается до женщин-чувашек, то они совсем не обрусели и совершенно не знают русского языка»[87]. Поэтому на укоренении православия в чувашском менталитете ассимиляционные меры сказывались в минимальной степени. Приоритетными были другие факторы. В Чувашском крае уже к началу XX в. оформилась довольно значительная (около 150 человек) прослойка национального духовенства, а к моменту создания автономии в 1920 г. до 35% местных священников было из титульной нации. Усилиями И. Я. Яковлева, Д. Ф. Филимонова, А. В. Рекеева и других просветителей к тому времени многие из священных текстов и молитв оказались доступны чувашам на родном языке. Появление переводов на чувашский язык различных книг Священного Писания с целью предотвращения отпадения чувашей в ислам следует отметить уже в 1800-е гг. Так, в 1803 г. в Казанской духовной академии был переведен на чувашский язык, а в 1804 г. издан в количестве 2400 экземпляров так называемый «Сокращенный катехизис, переведенный в пользу чуваш на чувашский язык для удобнейшего ими уразумения православного христианского закона с присовокуплением некоторых молитв, символа веры и десятисловия», а в 1820 г. в переводе воспитанника Казанской духовной семинарии А. Ф. Алмазова (Алонзова) вышло «Слово о христианском воспитании детей». Нельзя не указать и на роль Симбирской чувашской учительской школы, цель которой определялась как «приготовление учителей для начальных чувашских училищ в видах распространения религиозно-нравственного, православно-русского просвещения среди чувашского населения»[88]. Конечно, создание в 1870 г. чувашского алфавита на основе кириллицы, открытие начальных училищ и усилия по христианскому просвещению не могли дать скорых плодов, но они в долгосрочной перспективе способствовали укреплению чувашей в православной вере. К 1910-м гг. они уже считались устойчивыми в православной вере. Чуваши-язычники составляли незначительное меньшинство этноса (до 1,5-2% в первое десятилетие XX в.), и ареалом их обитания были отдельные локусы (кусты) в Закамье и Заволжье, т. е. преимущественно не территория, впоследствии вошедшая в национальную автономию, а иноконфессиональная (христианская или мусульманская) и иноэтническая (русско-мордовско-татарско-башкирская) среда[89].

Абсолютно иной была ситуация в Марийском крае. Несмотря на выпуск в 1870-1910-е гг. богослужебной и иной православной литературы на диалектах марийского языка[90], значительный

удельный вес (почти 20%) лиц духовного звания среди интеллигенции мари и утверждение православными священнослужителями «черемисского язычества» как «умирающего», общая ситуация в начале XX в. характеризовалась не в пользу христианского учения. Трехвековой процесс распространения православия разделил марийский этнос на три группы: православные *рушла вера* (русской веры), двоеверцы (синкретизм православия и язычества), язычники (марийская традиционная вера). Количественные оценки последних в дореволюционной статистике колебались от 4,4% до четверти от всего числа этноса. Стоит отметить, что некоторая часть мари, жившая по соседству с татарами (села Шиньши, Уньжи и Русский Уртем Царевококшайского уезда с близлежащими деревнями), испытывала влияние ислама, но «по привычке» держалась православия[91].

Вместе с тем надо обратить внимание, что горные мари уже в трудах дореволюционных авторов ассоциировались с последователями православия, склонными к ассимиляции с русскими, и речь о сохранении традиционных верований идет применительно к луговым и восточным мари. Здесь проявляли большую приверженность к христианству и оставляли язычество марийцы населенных пунктов, близко расположенных к городам и испытывавшим ощутимое влияние русских. Более того, как показывает в своем диссертационном исследовании Г. С. Зеленеева, в XIX в. наблюдался переход мари от православия к язычеству, обусловленный ослаблением нажима и невыполнением льготных обязательств правительства по отношению к новокрещенам[92].

Именно языческие общины и секты мари, как утверждают некоторые исследователи, играли консолидирующую роль и способствовали укреплению национальных чувств народа[93]. «Мы относимся к самому чистому из черемисских племен», – заявляли о себе приверженцы традиционной веры. Особой активностью отличались сторонники движения Кугу Сорта (Великая свеча), появившегося в 1870-1880-е гг. среди черемисов Ернурской волости Иранского уезда Вятской губернии и впоследствии получившего распространение в других марийских уездах. Оно представляло собой «вегетарианское» направление традиционной марийской религии, когда приносится не кровавое жертвоприношение, а «сожигается» хлеб и «возжигается» свеча (отсюда – название). О силе стремления сохранить свою религию свидетельствует апелляция кугусортинцев к турецкому султану «просить Его императорское величество (т. е. российского императора. – *Ф. К.)* позволения остаться нам в древней вере и

свободно отправлять ее обряды»[94].

После Февраля 1917 г. вопросу о месте традиционных верований в складывавшихся в стране новых условиях уделялось значительное внимание на различных съездах и совещаниях. Так, еще в июле 1917 г. на проходившем в г. Бирске Уфимской губернии Всероссийском съезде мари (около половины участников которого были крещенными, другая часть – язычниками) было признано необходимым на основании закона от 25 марта 1917 г. об отмене вероисповедных и национальных ограничений признать национальную черемисскую религию Кугу Сорта на равных правах с прочими религиями. Основываясь на решениях 1-го марийского съезда, постановили заменить христианские праздники древнемарийскими на собрании в с. Токтайбеляк Уржумского уезда[95].

Не угасло стремление к возрождению религии мари и после Октябрьской революции. В первом же номере национальной газеты «Ужара», вышедшем 2 января 1918 г., редактор В. М. Васильев обратился к соотечественникам с разъяснением о необходимости создания Духовного правления мари. На состоявшемся 9 февраля 1918 г. в д. Кузнецово собрании она-енг (духовных лиц) Уржумского уезда было принято решение об образовании Духовного Совета мари и возможности православных мари отречься от христианской Церкви и присоединиться к национальной вере. Выступая в феврале 1918 г. на Национальном съезде мари в г. Казани, видный общественно-политический деятель В. А. Мухин заявил, что «не должно быть места обрусительным стремлениям», а народности получили право наряду с обучением на родном языке и возможностью жить по своим обычаям еще и «исповедовать свою веру». В принятой указанным съездом резолюции была подтверждена необходимость «свободно устраивать свои религиозные дела». О правах своего «полного гражданства» представители Кугусорта высказывались и на прошедшем в июне 1918 г. в Казани 2-м Всероссийском съезде мари[96].

Несколько выходя за хронологические границы исследования, отметим, что внимание к «феномену» марийского язычества возродилось в 1990-2000-е гг., когда эта проблематика стала предметом особого интереса исследователей и журналистов. В прессе появились утверждения, что мари сохранили свои языческие верования даже при советской власти, а в настоящее время Республика Марий Эл провозглашена единственной «российской территорией с “живыми” языческими традициями»[97]. По результатам социологического опроса 2004 г. более 15% респондентов отметили свою приверженность традиционной вере

мари[98]. О сохранении значительного влияния традиционной веры свидетельствуют и отдельные нормативно-правовые акты, в частности, Закон Республики Марий Эл от 17 апреля 1992 г. «Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды», статья 55 которого предусматривала «охрану природы религиозно-культовых зон», т. е. священных языческих рощ[99]. Поэтому, на наш взгляд, следует согласиться, что язычество в данном регионе остается значительным явлением этнической духовной и материальной культуры[100]. Однако в силу вышеприведенных данных нельзя согласиться с утверждениями отдельных авторов о «преимущественном язычестве» мари[101].

Все вышеописанные особенности религиозного уклада мари, мордвы и чувашей имели, как мы покажем в дальнейшем, существенное значение при развитии ситуации церковной жизни 1920-х гг.

Знаковым моментом внутрицерковной борьбы (тесно связанным с вышеописанным национальным фактором) следует назвать появление самостоятельных епархий и полусамостоятельных викариатств. До этого лишь чувашское духовенство имело своего рода единоначалие и подчинялось Казанскому епархиальному совету (территории присоединенных в 1925 г. волостей Алатырского уезда -Ульяновскому епархиальному совету); марийские территории находились в юридическом управлении Казанской епархии и Уржумского и Иранского епископов Вятской епархии, мордовские – Пензенской, Симбирской, Тамбовской и Нижегородской епархий.

В Марийской и Чувашской АО благодаря обновленческим инициативам появились самостоятельные епархии. К лету 1923 г. чувашские обновленцы создали Областное церковное управление во главе с епископом Цивильским Тимофеем (Зайковым), посвященным позднее в сан архиепископа (обновленческого). 4-5 марта 1924 г. в с. Шихазаны Цивильского уезда прошел областной церковный съезд. Несмотря на оппозицию сторонников Патриарха Тихона и даже сопротивление идеолога обновленчества в Поволжье, члена Казанского епархиального управления Е. Ф. Сосунцова, большинство участников съезда поддержали деятелей обновленческого движения и признали образование епископата в Чувашской автономной области. Съезд выразил благодарность советским органам Чувашской автономной области «за отзывчивое отношение» к просьбам чувашского духовенства, а председатель съезда протоиерей В. Т. Краснов даже заявил, что «если прежние гражданские и церковные высшие власти нам отказывали, то именуемая безбожной советская власть по своей милостливой

беспристрастности для успокоения мятущихся верующих чувашей не воспрепятствовала иметь своего епископа». Создание национальной епископии стало одной из причин того, что к обновленцам безоговорочно примкнул и известный миссионер, переводчик и общественный деятель о. Даниил (Филимонов), указом Священного Синода (обновленческого) назначенный епископом Чебоксарским, викарием Чувашской епархии[102]. Его присоединение к обновленцам, на наш взгляд, в определенной степени способствовало укреплению авторитета нового епархиального устройства.

В Марийской АО вопрос об образовании самостоятельного органа церковного управления впервые был поднят еще на первом областном пасторско-мирянском собрании 8(21) декабря 1921 г. В декабре 1923 г. состоялся съезд духовенства обновленческого направления Казанской епархии, на котором епископом Марийским был назначен (рукоположен 31 июля 1924 г.) В. А. Дерябин, прежде являвшийся обычным приходским священником церкви с. Кузнецово Краснококшайского кантона и к тому же имевший семью. Правда, статус В. А. Дерябина как «епископа Марийского» некоторыми исследователями ставится под сомнение. Действительно, 31 декабря 1923 г. определением обновленческого Священного Синода Марийская область была объявлена самостоятельной епархией. Но на тот момент епархия ограничивалась лишь двумя уездами: Краснококшайским и Козьмодемьянским (другие, соответственно, подчинялись Уржумскому и Иранскому епископам Вятской епархии), объединение всех приходов Марийской автономной области в одну епархию произошло лишь по указу Священного Синода от

22 июня 1925 г. Поэтому, например, Н. С. Попов говорит о В. А. Дерябине в момент его назначения епископом не как о епископе Марийском, а как о викарном епископе Краснококшайском с правом управления Краснококшайским и Козьмодемьянским уездами[103].

На мордовских территориях, особенно входивших в Пензенскую епархию, процесс носил обратный характер. Здесь обновленчество имело более глубокие корни, нежели в других рассматриваемых нами регионах. Именно Пенза была одним из центров раскольнического движения в РПЦ, причем зародилось оно независимо от «прогрессивного духовенства» российских столиц.

Местное обновленчество прошло два своеобразных «этапа». Первый охватил события 1917-1921 гг. и был связан с личностью отстраненного за безнравственные поступки от управления епархией, а затем и лишенного архиерейского сана Владимира

(Путяты). Не признав решений высшей церковной власти, виновник скандала образовал собственную «Народную церковь», причем в «Воззвании к духовенству и православному народу Пензенской поместной церкви» он провозгласил, что в стремлении идти по пути, «еще с древних времен указанным Евангелием, народ встретил полную поддержку со стороны народной власти». Деятельность В. Путяты и его сподвижников стала предметом особого разбирательства Священного Синода. Учитывая значительное количество сторонников этого обновленческого лидера в среде местных верующих и их возрастающее влияние в религиозной жизни, Патриарший центр принял адекватные ответные меры: на борьбу с отступником был направлен епископ Иоанн (Поммер) – личность сильная, способная убедить и повести за собой. Активное личное участие нового предстоятеля, а также созданного им Совета (Союза) церковных приходов православных христиан г. Пензы в жизни епархии стали непреодолимым препятствием на пути В. Путяты и его сторонников. В 1921 г. В. Путята покинул Пензу, уступив главенство им же рукоположенному в епископа Инсарского иеродиакону Иоанникию (Смирнову). При последнем местное обновленчество вступило в новый виток своего развития, слившись с всероссийским «модернизаторством»[104].

Возможно, именно деятельность охарактеризованного выше В. Путяты способствовала неприятию «обновителей» Церкви духовенством епархии, в т. ч. и мордовским, и обособлению со стороны местного клира и верующих от региональных обновленческих центров. Так, в июле 1923 г. на собрании духовенства и прихожан был создан «Объединенный церковный совет города Саранска и его уезда», прервавший каноническую связь с ВЦУ и Пензенским епархиальным управлением «как обновленческими», объявивший себя «автономным в делах веры» и установивший прямое общение с Патриархией. Новообразованная группа сплачивала не только приходы Саранского, но и Инсарского и Рузаевского уездов. В сентябре 1923 г. приняло решение выйти из подчинения столичному Высшему церковному и Пензенскому епархиальному управлениям, а также местному благочинию как обновленческим и объявило себя согласно декрету от

23 января 1918 г. автономным «в делах веры» Чуфаровское религиозное объединение. В последнем случае, как и в ряде других схожих ситуаций (например, в Сарове), значительное влияние на ход событий могло оказать наличие монастырских обителей, чье довольно многочисленное население категорически отвергло «советскую церковь»[105].

Патриарший центр, видя, как пензенские обновленцы буквально разваливали епархию, принял решение расчленить полуразгромленную административную единицу на отдельные благочиния (викариатства), назначить в них своих епископов и передать последним духовную власть над паствой в обход губернского города. К существовавшему с 1910 г. Краснослободскому викариатству в 1922 г. добавилось Ардатовское, объединившее около 100 приходов и три монастыря одноименного уезда Симбирской губернии. В середине лета 1924 г. возникло Саранское благочиние (викариатство), руководить которым был направлен епископ Серафим (Юшков), начинавший свою церковную карьеру в с. Трофимовщина Саранского уезда. В результате всех этих действий – уже с начала 1924 г. деятельность обновленцев в мордовских уездах стала ослабевать[106].

В Марийской АО самой успешной для обновленцев была первая половина 1924 г. В конце февраля этого года архиепископ Алексий (Баженов) совершил «епископские хиротонии» нескольких женатых священников, а затем В. Дерябин прибыл в Йошкар-Олу. После состоявшегося в том же месяце судебного процесса над насельниками Мироносицкой пустыни и закрытия обители территория монастыря стала резиденцией обновленческого архиерея. Вслед за этим немалая часть белого духовенства Краснококшайского кантона (с. Чкарино, Акашево, Пуялка, Михайловское-Сурты, Семеновка, Ронга и др.) примкнула к обновленчеству. Однако, как констатировал благочинный первого округа протоиерей И. Л. Петров, «город Преосвященного еще не принимает, за ним тянутся и другие приходы, прилегающие к городу». Отказывались поддерживать обновленческого епископа и в Козьмодемьянском уезде. Поддержка со стороны части духовенства, например, четвертого благочинного округа Вятской епархии (из 24 православных приходов которого 15 располагались на территории МАО), выразилась, по мнению местного благочинного, лишь в переходе при совершении богослужения на новый стиль[107].

На ситуацию в Марийской автономии существенное влияние оказывало то обстоятельство, что в 1920-е гг. здесь было место ссылки духовенства различных регионов Европейской части России. Роль ссыльного духовенства во внутрицерковной жизни МАО оказалась очень значимой: в отчете областной прокуратуры за апрель – июль

1923 г. было отмечено, что люди в ссыльном священнике видели мученика за веру, а некоторые представители местного духовенства, ранее примкнувшие к обновленчеству под влиянием

ссыльных архиепископов и епископов, сохранивших верность Патриаршей церкви, принесли покаяние. Правда, как указывалось в информсводке ОГПУ за март 1924 г., многие из местного духовенства жили на два дома: «официально» были подчинены ВЦУ, однако фактически оставались тихоновцами[108].

Еще одной особенностью противостояния различных церковных течений в МАО стал рост влияния язычества. Марийцам, что называется, «было куда пойти», в отличие от, например, охарактеризованной выше мордвы. «Если православные идут против своей религии, то мы вернемся к своей вере – будем верить по установленному дедами обычаю», – говорили новоявленные «чи мари»[109]. Конечно, сложно судить о массовости всплеска интереса к традиционной религии на основании отдельных случаев, но само наличие язычников в половине кантонов автономии (причем в значительном количестве) является показательным для оценки ситуации[110]. Вместе с тем отметим, что благочинный второго округа Краснококшайского уезда С. Флоренский отмечал, что «масса инородцев не обнаруживает желания оставить христианство и перейти в язычество, за исключением некоторых учителей и некоторых лиц из духовного звания – марийцев, вышедших за штат, напр[имер], бывший священник села Чивяс, когда-то бывший уездным противо-языческим миссионером и наблюдателем школ Братства Св. Гурия Тихон Ефремов, а в настоящее время ярый коммунист и совершенный атеист; б[ывший] диакон В. Иванов, бывший псаломщик Е. Степанов»[111].

Поэтому не удивительно, что в Марийской АО уже в августе 1924 г. начался процесс возврата в православие священников, ранее уклонившихся в обновленчество. «В Ильин день (2 августа) еще два прихода отошли от нас. Из 38 приходов Маробласти в 3-6 округах осталось всего 13, из них колеблющихся и более склоняющихся к Тихону пять приходов», – писал 5 августа 1924 г. епископ Яранский Филарет (Домрачев). В мае 1925 г. лишь 7 приходов МАО, входивших в подчинение Иранского епископа, были сторонниками ВЦУ. Важно отметить, что это было не приспособлением к «текущему моменту», а вполне осознанное присоединение к реформаторскому движению. Так, когда один из священнослужителей Сернурского кантона намеревался перейти «обратно к тихоновскому течению», община верующих «решила остаться в обновлении». Возможно, что последовавший в июне 1925 г. указ Священного Синода (обновленческого) о включении всех приходов Марийской автономной области в состав национальной епархии (обновленческой) преследовал цель поддержать «местных коллег», однако он далеко не везде

способствовал консолидации сил модернизаторов Церкви. Например, с ходатайством об оставлении их «под ведомством» епископа Уржумского (обновленческого) вышли прихожане сел Мари-Билямор и Кукнур[112].

Дискуссионным остается вопрос о существовании староцерковнической Марийской епархии. Фундаментальное издание «Акты Святейшего Патриарха Тихона.» говорит именно о Марийской епархии и даже называет управлявших ею епископов: Арсений (Денисов), Иоанн (Широков), Авраамий (Чурилин), Сергий (Куминский), Варлаам (Козуля), Леонид (Антощенко)[113]. Правда, Ю. В. Ерошкин вскрыл некоторые неточности вышеназванной книги М. И. Губонина. Так, последний утверждает, что Арсений (Денисов) был рукоположен во епископа Марийского, викария Нижегородской епархии 19 сентября (2 октября) 1927 г., в 1928 г. назначен епископом Ефремовским, викарием Тульской епархии и нес данное послушание до 1929 г. Согласно же собственноручной автобиографии владыки (1932 г.), со 2 октября 1927 г. по 25 сентября 1929 г. он был епископом Ефремовским, викарием Тульской епархии, с 25 сентября по 11 октября 1929 г. – епископом Марийским[114].

Возвращаясь к вопросу о функционировании староцерковнической епархии в Марийской АО, отметим, что сохранившиеся оттиски печатей и штампов сообщают о существовании «Православного церковного управления староцерковников»[115]. Вместе с тем исследование еще одного марийского историка, Н. С. Попова, свидетельствует, что вопрос о ранге самого староцерковнического управления долгое время был открытым. Так, когда в 1929 г. в связи с образованием Нижегородского края епископ Вятский и Слободской поднял вопрос о статусе Марийского церковного управления, то в ответе Святейшего Синода указывалось на сохраняющуюся открытость вопроса и зависимость его решения от позиции митрополита Нижегородского. 20 марта 1934 г. (через пять лет!) митрополит Нижегородский Сергий (Страгородский) разрешил создать самостоятельную Марийскую епархию в г. Йошкар-Оле, однако никакого учредительного документа исследователями до настоящего времени не выявлено[116]. Поэтому жизнеописания вышеуказанных епископов (Иоанна, Варлаама, Леонида) в архиве Комиссии по канонизации святых местной епархии характеризуют их как «епископов Марийских, викариев Нижегородской епархии»[117]. Более того, в 2013 г. Йошкар-Олинская и Марийская епархия отметила свой двадцатилетний юбилей[118].

Самой сложной оказалась ситуация в Чувашской АО. Здесь в

основе противостояния между «старoцерковниками» и обновленцами лежали серьезные межнациональные противоречия. Довольно многочисленная прослойка чувашского духовенства тяготилась ролью деятелей второго плана, и в борьбе против «тихоновщины» наиболее пассионарные священники из титульной нации увидели шанс на самореализацию. Вообще, мысль о создании религиозной организации по этническому принципу была к тому времени не нова. Этот вопрос актуализировался сразу после Октябрьской революции. Так, резолюция прошедшего в январе 1918 г. в Казани I Чувашского Всероссийского съезда потребовала «немедленной» замены русского духовенства в чувашских приходах на священнослужителей – выходцев из своей среды, перевода богослужения в национальных приходах на родной язык и возвращения на родину духовных лиц из чувашей, желающих служить среди своих земляков. Были даже предприняты попытки учреждения самостоятельной чувашской епархии. Так, епископ Уфимский Андрей (Ухтомский) и помощник инспектора Уфимской духовной семинарии Г. И. Комиссаров (Кури Вантер) хлопотали об этом на Поместном соборе Православной Российской церкви 1917-1918 годов, но встретили отрицательную реакцию со стороны избранного Патриарха Тихона. В 1918 г. член переводческой комиссии при Совете Братства свят. Гурия Н. А. Бобровников представил Его Святейшеству докладную записку о необходимости иметь для чувашей особого епископа; Патриарх возвратил записку с ничего не выражающей дипломатической резолюцией. В марте 1919 г. подробный доклад Патриарху Тихону о необходимости назначения особого епископа для чувашей представил выдающийся просветитель И. Я. Яковлев, но ходатайство осталось без удовлетворения[119]. Стоит ли удивляться, что, не встретив понимания и поддержки своих инициатив в Патриаршей Церкви, многие представители национальной интеллигенции и духовенства обратили взгляды в другую сторону? В отличие от «тихоновцев» их конкуренты в борьбе за влияние внутри Церкви благосклонно отнеслись к вынашиваемой националистическими силами идее создания самостоятельной структуры с епископом-чувашом во главе.

После первой крупной победы, одержанной обновленцами на областном церковном съезде, число их сторонников стало быстро расти. Госинфсводки Чувашского облотдела ОГПУ фиксировали, что «большинство священников отказывается от Тихона». В течение 1924 г. «модернизаторы» установили контроль над $^2/_3$ приходов, в то время как в лоне Патриаршей Церкви осталась лишь треть приходов. Немало способствовало этому то, что с

1923 г. русское духовенство увольнялось за штат, перемещалось с места на место, а в благочиниях национальное духовенство выделялось в отдельные от русских организации. Судя по редкой сохранившейся переписке духовных лиц, повлиял и элементарный страх потерять место[120].

В этот период надо отметить и одну из первых попыток «независимого плавания» духовенства (преимущественно русского) Ядринского уезда. При открытии в Чувашской АО самостоятельной епархии первое благочиние названного уезда «заявило желание» остаться в единении с Казанью. Тамошнее епархиальное управление, сообразуясь с принципами церковного устроения, приняло округ в свое объединение. Однако довольно скоро выяснилось, что уездным духовенством двигало стремление обособиться от чувашского центра, не вступая в тесное общение с Казанским епархиальным управлением. Поэтому уже к 1 января 1925 г. Ядринский уезд был возвращен в лоно Чувашской епархии[121]. Вообще, именно этот уезд характеризуется, как покажет дальнейшее рассмотрение, конфликтными ситуациями русского и чувашского духовенства.

Расколы в местном духовенстве с образованием Чувашского епархиального управления и после попытки обособления части Ядринского уезда не закончились. Радикалы из титульной нации не смогли найти общего языка с обновленцами. Оппозиция «тихоновщине» оказалась очень слабой основой для сближения столь полярных сил. Сразу после посвящения в сан епископ Чебоксарский, викарий Чувашской епархии Даниил Филимонов начал добиваться открытия «Чувашского христианского религиозного общества» как самостоятельного института церковной жизни, ссылаясь на то, что во всех церквах города священники – русские, и богослужения проводятся на старославянском языке, вследствие чего сотни верующих чувашей лишены возможности удовлетворить в городе свои религиозные чувства[122]. Ситуация в столице действительно складывалась так, что в городе в первые годы советской власти и особенно после обретения статуса автономии осело много выходцев из сельской глубинки, с трудом понимавших не только старославянский, но и русский языки, а вот среди священнослужителей преобладали этнические русские, которые совершали богослужения, вполне естественно, на традиционный манер.

Стоит обратить внимание на специфику отношения рассматриваемых этносов к родному языку. Следует понимать, что язык – один из важнейших идентификационных атрибутов. При этом необходимо учитывать, что анализируемые народы представлены этнографическими группами: чуваши – виръял,

анатри и анат енчи, мари – горные, луговые и восточные, мордва – мокша и эрзя (а также локальные «шокша» и «каратаи»), – и только у чувашей был единый литературный язык. С учетом относительно компактного размещения титульного этноса, составлявшего подавляющее большинство населения автономии, вопрос практического использования родного языка здесь стоял наиболее остро и, например, в образовательной сфере разрешился достаточно быстро: к 1920 г. – еще до образования АО – около 53% детей были охвачены обучением на родном языке[123].

Промежуточное положение занимали мари, среди которых, несмотря на ряд эксцессов, также существовало стремление к развитию родного языка как элемента национального возрождения. Уже в 1917 г. в Марийском крае были открыты отдельные учебные заведения, учитывавшие «специфику подготовки национальных кадров»: так, в действовавшей со 2 октября 1917 г. Царевококшайской русско-черемисской учительской семинарии дьякон Р. Т. Байнов обучал пению, а священник М. Ф. Токмурзин разучивал с учащимися молитвы на марийском языке[124]. Но эта «духовная специфика» оказалась невостребована, т. к. противоречила задачам новой власти. Информация об издании первого советского черемисского букваря относится к 1918 г. Однако в результате «чистки» библиотек и отсутствия подготовленных в «нужном русле» учебно-методических изданий реальные возможности на тот момент отставали от желаний. Полностью обеспечить учащихся учебниками на родном языке (на горномарийском и лугово-марийском диалектах) смогли только к 1933-1935 гг. Следует при этом отметить, что уже в середине 1920-х гг. рассматривался вопрос о создании единого литературного языка. Так, с подачи В. М. Васильева вопрос был поднят на III съезде работников просвещения мари (Москва, сентябрь 1926 г.), но это предложение посчитали «упрощенческим подходом» и признали «невозможным в данный момент». Состоявшаяся же в 1929 г. XII областная партийная конференция постановила развивать две (лугово-марийскую и горномарийскую) формы письменности[125].

Сложнее всего ситуация складывалась в Мордовском крае. Здесь помимо наличия двух языков сказывалось сильное обрусение значительной части дисперсно расселенной нации. Уже в 1830-е гг. миссионеры не видели необходимости в знающих местный язык священниках; согласно утвержденным в 1870 г. «Правилам о мерах к образованию инородцев» мордовский язык наряду с другими был запрещен как язык преподавания. В конце XIX – начале XX в. называли родным русский язык от 15% до Уз

мордвы. Встречались трудности в работе с мордовской интеллигенцией, у части которой присутствовало пренебрежительное отношение ко всему национальному[126].

В силу указанных выше причин почти нулевым был в 1920-е гг. результат «мордвинизации» в Нижегородской губернии[127]. Лучше складывалась ситуация в Симбирской (Ульяновской), Самарской, Саратовской и Тамбовской губерниях, где в 1920-е гг. отмечалась тяга населения к национальной литературе и имелись «большие достижения» в переводе обучения на мордовский язык (от 37% в Ардатовском уезде Симбирской губернии до более чем 80% в Саратовской губернии и Краснослободском уезде Тамбовской губернии)[128]. Неоднозначной была ситуация в Пензенской губернии. С одной стороны, здесь также был высок процент перевода обучения на родной язык (до 80% в 1927/1928 учебном году), и на различных совещаниях констатировалась необходимость дальнейшего расширения преподавания на родном языке, а с другой – родители нередко запрещали детям ходить в школу, когда в ней вводилось преподавание на родном языке, дошкольные и школьные учреждения «недостаточно» снабжались мордовскими учебными пособиями, «полностью» отсутствовала общественно-политическая и художественная литература на родном языке, а часть руководителей (например, члены административной комиссии при губисполкоме) считали, что у мордвы нет условий для национального развития и естественным является путь ассимиляции[129].

Только с 1931/1932 учебного года, согласно постановлению ВЦИК, во всех мордовских школах должно было начаться обучение на мордовском языке, однако это постановление практически не было выполнено. Разбираясь в причинах, необходимо выделить несколько факторов. Во-первых, мордовская лингводидактика столкнулась с отсутствием устойчивой диалектной базы письменно-литературных языков, что обусловило появление печатной продукции на отдельных диалектах и говорах, носителями которых являлись авторы. Приводило это к тому, что «родная книга труднее читается против русской книги», хотя Мордовский подотдел Наркомнаца идеалистически заявлял в планах работы, что издание такой литературы «необходимо для мордвы, как хлеб»[130]. Во-вторых, существенную роль играла невостребованность родного языка в реальной жизни, когда делопроизводство в органах управления – вплоть до облисполкома -велось на русском языке, а некоторые сельсоветы принимали постановления о нецелесообразности перевода делопроизводства на мордовский язык. Даже научные исследования по мордовским языкам и литературе выполнялись

на русском языке[131]. Да и зачем прикладывать значительные усилия в этом направлении, если, как заявил на прошедшей в 1934 г. языковой конференции бывший председатель исполкома Мордовского округа С. С. Шишканов, через 20-25 лет мордовское население растворится среди русских?[132]

Другими словами, из всех рассматриваемых этносов только чуваши к середине 1920-х гг. перевели делопроизводство на язык титульной нации. Поэтому примат русского языка как богослужебного в этнических чувашских приходах вызывал естественное недовольство со стороны радикального национального духовенства. Межнациональные отношения внутри духовенства Чувашской АО с течением времени обострились настолько, что информсводки местного отдела ОГПУ фиксировали резкую борьбу вплоть «до кулачного боя» между русским и чувашским духовенством. Раскол по национальному признаку произошел в августе 1924 г., когда областным отделом управления было зарегистрировано после соответствующего обращения священника с. Хормалы Батыревского уезда В. Т. Краснова правление Православной автокефальной чувашской национальной церкви. Основными ее принципами провозглашались принцип отделения церкви от государства, соборность (свобода, равенство, братство) и развитие благотворительности, очищение церкви от чуждых ей эксплуататорских элементов в руководстве, экстерриториальность и выборность священнослужителей из национальной среды[133]. Центром движения стало место служения основателя, а наиболее активными приходами – Старо-Яниковский (Степно-Яниковский) и Новошимкусский в Батыревском и Шоркистринский в Цивильском уездах.

Архивные документы позволяют привести некоторые предположения о причинах возникновения автокефального движения. Прежде всего, как показывает наше рассмотрение, следует учитывать межнациональный конфликт русского и чувашского духовенства. Во-вторых, как свидетельствуют документы органов НКВД и ОГПУ автономии, «главным поводом» послужили финансовые трения между отдельными «отцами», когда служившие в одном приходе «батюшки» (а в с. Хормалы в штате официально состояло три священника) не смогли договориться между собой о принципах разделения доходов[134]. Надо иметь в виду, что церковь в с. Хормалы имела особо чтимые святые иконы, привлекавшие паломников даже из других уездов, и поэтому служба здесь довольно хорошо оплачивалась.

В то же время на основе обнаруженных нами архивных документов в качестве объяснения может быть предложена такая

версия, как использование В. Т. Краснова в качестве «пятой колонны» в рядах духовенства, провоцирование с его помощью дальнейшего дробления церковных структур в автономии. Тогда понятна та легкость, с какой новоиспеченная церковная организация прошла регистрацию в административных органах. При изучении фондов Государственного исторического архива Чувашской Республики нами выявлено датируемое началом 1930-х гг. дело о лишении в избирательных правах уроженца с. Тюрлема, бывшего священника Василия Тимофеевича Краснова. Полное совпадение места рождения, инициалов и занимаемой должности вроде бы указывает на В. Т. Краснова. В этом случае в распоряжение исследователя попал документ, подписанный «В. Т. Красновым» и прямо свидетельствующий о сотрудничестве данного священника с начальником Чувашского отдела ОГПУ Г. С. Марсельским. Более того, даже имеется чистосердечное признание священника о «сепаратических идеях», его искренней преданности «чувашскому национальному делу» и проводимой им агитации против русского духовенства еще в дореволюционный период[135]. На наш взгляд, нельзя принимать подобную версию как основную -слаба имеющаяся доказательная база, но и отказаться от нее недопустимо.

Не все так просто и с объяснением событий только их меркантильно-материальной стороной. Примкнувшие к автокефальному движению Алексей Глинский и Яков Турхан до того занимали достаточно высокие посты в местной староцерковнической среде. Сторонником «тихоновского» епископа Германа (Кокеля) выступал в первое время и священник с. Кошки Чебоксарского уезда Емельян Федоров. Ими двигала надежда на реализацию Григорием Кокелем данного им обещания «ввести в чувашской церкви автокефалию», однако разойдясь с последним во взглядах на будущее Чувашской епархии и не удовлетворив своих чаяний, они примкнули к новому религиозному движению[136].

Таким образом, появление «автокефальной идеи» и ее удачное практическое воплощение можно объяснить целой системой явных и скрытых факторов. На имевшие место межнациональный конфликт и разочарованность некоторых будущих лидеров автокефалии в действиях как обновленцев, так и староцерковников, накладывались сложные межличностные и финансовые взаимоотношения (вспомним, что во многих приходах одновременно действовали разнонаправленные священнослужители), кроме того, нельзя не принимать во внимание деятельность «органов» и их агентов.

В этой сложной для староцерковников обстановке Патриарх

назначил для служения в Чувашии священника Григория Кокеля, получившего при епископской хиротонии имя «Герман»[9]. Хотя официально хиротонисан он как «епископ Ибресинский, викарий Ульяновской епархии» и под таким именем (чаще всего с сокращением до «епископа Ибресинского») проходит в документах органов государственного управления и надзора, в церковной иерархии он признан и как «епископ Чувашской области» (с вариацией -«Управляющий всеми православными церквами Чувашской автономной области»). Датировка времени назначения-появления епископа Германа (Кокеля) в Чувашии в отдельных изданиях существенно различается, колеблясь в диапазоне «лето – осень» 1924 г.[137]

С появлением епископа Германа (Кокеля) на подотчетной территории и развернутыми с его стороны активными действиями связан перелом в развитии событий внутрицерковной жизни не в пользу обновленцев. На наш взгляд, в одной точке благоприятно сошлись две тенденции. Во-первых, вновь назначенный иерарх сам был чувашом, и сыграть, как прежде, на национальном «угнетении» обновленцы уже не могли; во-вторых, получив реального лидера, местное тихоновское духовенство подняло голову и стало активно противодействовать обновленческим начинаниям. Епископ Герман пытался даже начать издание духовного журнала на русском языке «Вестник православной церкви Автономной Чувашской Области» с приложением брошюр религиозно-нравственного содержания на чувашском языке, однако разрешения на это в советских инстанциях получить не смог[138].

Информационные сводки ОГПУ за 1925 г. отмечали обострение внутрицерковной ситуации и факты резких и открытых форм борьбы. Сведения об «общеполитическом состоянии Чувашобласти», подготовленные местным отделом ОГПУ в конце апреля – мае 1925 г., сообщали, что тихоновцы и обновленцы «враждуют непримиримо». Причем со стороны обновленцев наблюдалось заметное оживление, вызванное получением документов о признании Священного Синода (обновленческого) Вселенским патриархом Константином, и отмечались факты возвращения в ряды «Живой церкви» отколовшихся в тихоновщину приходов. Зато автокефалисты «слабы и влияния на религиозную жизнь не имеют». Последнее легко объяснимо локальностью движения, когда ареал распространения зависел от позиции конкретного приходского пастыря. Наиболее наглядно это проявилось во второй половине 1920-х гг., когда в силу своего консерватизма автокефалисты сближаются с оппозиционными митрополиту Сергию

(Страгородскому) силами. Так, один из членов правления Православной автокефальной чувашской национальной церкви, церковный староста церкви с. Апанасово-Темяши Малояльчиковского района А. Х. Хрисанфов, присоединился к «Союзу православной церкви», другие его «коллеги» установили связи с группами последователей «истинно-православной церкви»[139].

В марте 1925 г. в обстановке острого конфликта трех вышеописанных религиозных группировок возникло еще одно течение. Возглавил его бывший уполномоченный Высшего церковного управления по Чувашской епархии священник Г. К. Бенедиктов, выступивший с идеей тождества идеалов христианства и коммунизма. 7 ноября 1927 г. было даже организовано посвященное 10-летию Октябрьской революции богослужение; «проповедь» Г. К. Бенедиктова была составлена из тезисов различных докладов партийно-советских лидеров. Более того, Г. К. Бенедиктов сотоварищи ратовали за кардинальную революцию в церковном управлении: они призвали не признавать власть высшей церковной иерархии; наделить самих верующих максимальными правами в вопросах организации церковной жизни, в т. ч. в праве выбора для себя пастырей, чем нивелировался существующий особый статус священника. Такой радикализм не получил сильной поддержки в духовной среде, хотя в ранний период представлял для обновленчества угрозу более серьезную, нежели тихоновское движение. Впоследствии информсводки Чувашского отдела ОГПУ отмечали, что Г. К. Бенедиктов руководит «Союзом самодовлеющих общин»[140], объединявшим преимущественно склонное к отходу к Казанской епархии русское духовенство Ядринского уезда.

Из всех оформившихся к середине 1925 г. религиозных групп Областное церковное управление главным врагом считало духовенство тихоновского толка, причем боролось не столько в ходе конфессиональных дебатов и пытаясь оказать влияние на умы прихожан, сколько используя апелляцию к органам власти, постоянно информируя Административный отдел исполкома Чувашской АССР о производимых Германом (Кокелем) смутах и раздорах в церковной жизни, срывах по этой причине епархиальных съездов и иной «разрушительной» его работе[141].

Не было спокойно и в рядах самих староцерковников. Державшие ситуацию под контролем органы ОГПУ фиксировали, что «в среде самих тихоновцев за последнее время (т. е. со второй половины июня 1925 г. – *Ф. К.)* начинается раскол». Конфликт возник в связи с неурегулированностью финансовых вопросов («поступающие в канцелярию епископа Германа деньги от

религиозных обществ Герман полностью забирает себе, а своим приверженцам ничего не выделяет»). Надо отметить, что в прошлом своем служении епископ Герман в ряде случаев действительно был далек от образца для подражания. Так, в 1911 г. он, тогда еще священник церкви с. Туруново Буинского уезда, был уволен за штат с запрещением священнослужения и подвергнут «монастырскому подначалию» за «немиролюбие, доходящее до крайней степени озлобления, с другим священником»[142].

В 1925 г. епископ Герман был арестован, а в июне 1926 г. выслан из Чувашской области. В первое время информационные сводки ОГПУ отмечали «пассивность» тихоновского духовенства, некоторые переходили к обновленцам, а «более реакционные» организовывали их травлю, епископ Тимофей (Зайков) даже получил несколько анонимок с угрозой убийства. Обновленцы оперативно информировали административный отдел НКВД о новых своих «врагах» – Августе, русской игуменье Александрийского чувашского женского монастыря, и трех «тихоновских» епископах, проживающих на территории автономии либо в непосредственной близости (Афанасии Спасском, Авраамии Сызранском, Иоакиме Алатырском). Однако устранение епископа Германа в ряде случаев сыграло не на руку обновленцам, а против них[143].

Ситуация второй половины 1920-х гг. в Мордовии, Марийской АО и Чувашской АССР, как и в целом по стране, складывалась не в пользу обновленцев. Изменилась к тому времени позиция власти, переориентировавшейся на более гибкую и осторожную тактику в отношении «тихоновских» групп. Поэтому, когда в октябре 1926 г. Областное церковное управление обратилось с просьбой не принимать на регистрацию религиозные общества, возглавляемые «чуждыми Чувашскому епархиальному управлению епископами», в Чувашском отделе ОГПУ посчитали это «нецелесообразным»[144]. Шоком для обновленцев стало освобождение Патриарха Тихона. Архивные документы содержат свидетельства, как десятки архиереев, тысячи священников и православных мирян через покаяние возвращались в Патриаршую церковь[145]. Епископ Чебоксарский Даниил (Филимонов) в беседе с протоиереем с. Микулина Бугульминского кантона Татарской АССР отметил, что «чувашская епархия почти вся перешла на сторону тихоновщины»[146].

Даже современные политологи говорят о крестьянстве как наиболее консервативной части общества[147]. Поэтому не удивительно, что одной из существенных причин кризиса

модернизаторского движения стало непонимание и неприятие со стороны прихожан попыток радикальных реформ. Так, население отказывалось признавать инициированную обновленцами попытку введения в церковную практику григорианского стиля. Тем самым был нарушен традиционный порядок празднования Пасхи (каноны Православия запрещают проведение этого праздника до иудейской пасхи). Более того, на наш взгляд, справедливо утверждение В. А. Балашова, что преимущественно бытовое православие народов Среднего Поволжья нашло свое яркое выражение в религиозно-бытовом календаре, согласно которому по датам, связанным с именем Христа и святых, велось исчисление времени, определялись сроки полевых работ, деловых договоров; этот календарь регламентировал не только обрядово-религиозную, но и хозяйственную, общественную и семейную жизнь[148]. Поэтому для многих крестьян «принятие нового стиля сделалось разнозначным отпадению от Православной церкви». Как подчеркивал в докладной записке священник одного из приходов Тамбовской епархии, «народ», до того стоявший в стороне от событий, увидел в этом прецеденте посягновение на свое «святая святых». Так, попытка духовенства четвертого благочинного округа Иранского уезда (напомним, что 15 из 24 православных объединений которого находились на территории МАО) совершать богослужения по новому стилю не удалась: такие богослужения продолжались всего два месяца, а потом по требованию приходских общин духовенство отказалось от этого нововведения. Лишением руги за использование нового стиля пригрозил местному священнику церковный сход в с. Русская Сорма Ядринского уезда Чувашской АССР[149].

В национальных регионах Среднего Поволжья обновленческое движение, несмотря на массовое присоединение духовных лиц, не получило столь же широкой поддержки в мирской среде[150]. Лишенное поддержки со стороны властных структур и не принятое большинством населения, обновленчество теряло позиции. Повлияла на такое развитие событий и разобщенность идеологов самого обновленчества, когда те из них, кто стоял у истоков, начали тянуть одеяло каждый на себя. По сути, «обновленчество» никогда не было монолитным; своеобразным цементирующим раствором этого института выступали советские «органы», и с утратой этого стержня начался кризис самого образования. Впрочем, разброд в Центре сказался на находящихся в поле нашего зрения регионах в очень слабой степени, поскольку местное духовенство в основном ставило на идею, а не на личности. Здесь модернизаторы проиграли в силу первых из вышеназванных причин.

Приводимые исследователями количественные данные по стране несколько разнятся, но в целом отражают сокращение численности обновленческих приходов[151]. Зеркально отражаются эти цифры и на уровне национальных регионов Среднего Поволжья. В начале 1925 г. соотношение тихоновских и обновленческих приходов в Чувашии составляло 159 и 70, на 1 октября того же года – 164 и 63 соответственно. На 1 октября 1926 г. соотношение «православных» (так стали именовать тихоновских сторонников) и обновленческих религиозных объединений составило 247 к 36, и отчеты уездных и городских комитетов ВКП(б) за 1926 г. фиксировали отсутствие борьбы церковных течений[152]. К середине 1925 г. из 250 церковников по Марийской области 190 были «тихоновцами»; на 1 января 1926 г. из того же числа священнослужителей только 30 были обновленцами (территориально эти приходы располагались преимущественно в Краснококшайском, Сернурском, Моркинском и Звениговском кантонах); к 1 августа 1926 г. в Марийской автономии сторонниками тихоновского направления считали себя духовенство и верующие 102, а обновленцев поддерживали чуть более 20 приходов[153].

Обновленчество (просуществовавшее до официального запрета в 1946 г.) оказало глубокое влияние на Русскую православную церковь. Каждый из находящихся в фокусе нашего внимания регионов характеризуется специфическими особенностями, но есть одна объединяющая черта: активность «борцов за обновление Церкви», консолидировавшихся при поддержке советских, партийных и карательных структур, привела к расколу РПЦ на два противоборствующих лагеря. При этом в национальных регионах положение усугублялось межэтническими противоречиями русской и титульных наций, что в отдельных случаях (например, в Чувашской АО/АССР) даже приводило к созданию автокефальной Православной церкви. Стремление обновленцев к радикальному реформированию не только устройства Церкви, но и обрядово-бытовой стороны привело к вовлечению в конфликт значительного числа рядовых граждан-прихожан, способствовало неприятию со стороны последних инициированных преобразований и в конечном итоге послужило одной из причин кризиса модернизаторства.

В историографии существуют различные оценки роли и места обновленческого движения в истории русского православия и государственно-церковных отношений. По мнению одних исследователей, крах обновленчества нельзя воспринимать как свидетельство полного провала этого движения; своим появлением оно стимулировало переход РПЦ на позиции

лояльности к советской власти[154]. Другие исследователи считают, что, позволив использовать себя как агентов, обновленцы тем самым полностью дискредитировали любое стремление к реформам, их отступничество сделало Церковь внешне негибкой и консервативной[155]. Это обстоятельство в последующие годы породило новые расколы.

2.3. «Декларация 1927 г.» митрополита Сергия и ее последствия

Русская православная церковь на себе испытала справедливость поговорки: «Беда не приходит одна». Очередное серьезное испытание обрушилось на нее в начале 1925 г. Смерть Патриарха Тихона многих опять поставила перед необходимостью сделать выбор и спровоцировала волну различных домыслов и толков о причинах его кончины. Сводки местных отделов ОГПУ отмечали, что среди «староцерковнического» духовенства и прихожан циркулировали «догадки», будто «смерть Тихона последовала или от рук коммунистов или ненавидевших его обновленцев»[156].

15 апреля 1925 г. в «Известиях» был напечатан подписанный Патриархом накануне своей кончины текст «Воззвания». Документ, получивший в историографии название «Завещание Патриарха Тихона» (в публикациях воспроизводится также как «Предсмертное завещание» и под некоторыми другими названиями), временно представлял Патриаршие права до проведения законных выборов нового предстоятеля последовательно митрополиту Казанскому Кириллу (Смирнову), митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому), митрополиту Крутицкому Петру (Полянскому)[157]. Сразу три имени объяснялись предусмотрительностью, т. к. в сложных условиях непрекращающихся гонений на Церковь упомянутый в завещании мог не иметь элементарной возможности приступить к отправлению обязанностей. Так на деле и произошло: первые два из указанных в «завещании» на тот момент находились в ссылке и по объективным причинам не смогли приступить к управлению Церковью. Предвидя серьезные осложнения, принявший обязанности местоблюстителя митрополит Петр 6 декабря 1925 г. издал акт, где также назвал трех своих правопреемников, первым из которых значился митрополит Нижегородский Сергий (Страгородский). Последнему уже несколько дней спустя пришлось стать заместителем Патриаршего местоблюстителя – 10 декабря митрополит Петр был арестован, 5 ноября 1926 г. приговорен к 3 годам ссылки и этапным порядком направлен в Тобольск.

В 1927 г. митрополит Сергий (Страгородский) выпустил знаменитую «Декларацию», в которой отказался от противостояния с существующей в стране властью[158]. По мнению А. И. Белкина, митрополит Сергий надеялся, что в ответ на его

декларацию о лояльности правительство разрешит Церкви расширить ее общественную, культурную и просветительскую деятельность, но это были напрасные надежды[159]. До настоящего времени этот документ вызывает противоречивые оценки исследователей. Не вдаваясь в малоплодотворную дискуссию, считаем возможным ограничиться указанием на существование в современной историографии двух полярных точек зрения: одни авторы (преимущественно принадлежащие к Московской Патриархии) утверждают, что Декларация помогла Церкви выжить в тех непростых условиях[160], другие находят подобные утверждения малоубедительными и трактуют ее появление как раскольничий поступок[161]. Подчеркнем главное: Декларация 1927 г. и ряд подобных актов (например, указ от 21 октября 1927 г. о поминовении за богослужением советской власти и об отмене поминовения всех епархиальных архиереев, находящихся в тюрьмах, лагерях и ссылке[162]) создали принципиально новую форму взаимоотношений Патриаршей церкви с Советским государством. Именно с этого времени, на наш взгляд, утверждается фактический контроль последнего над церковной жизнью. По-своему знаковым явилось и то, что «Декларация» вышла накануне 10-летнего юбилея октябрьских событий 1917 г.

Неудивительно, что митрополит Кирилл (Смирнов) в одном из своих писем дал такую оценку: «Совершенную им [митрополитом Сергием. – *Ф. К.]* подмену власти, конечно, нельзя назвать отпадением от Церкви, но это есть, несомненно, тягчайший грех падения»[163]. Впрочем, справедливой представляется оценка А. В. Мазырина, который считает, что корни разногласий между двумя митрополитами надо искать в различном понимании природы Церкви и смысла архипастырского служения: для митрополита Кирилла важнее всего была верность духу Христову, для митрополита Сергия – сохранение централизованной церковной власти[164]. По этим причинам митрополит Кирилл не поддержал заявлений о безблагодатности Русской православной церкви под управлением митрополита Сергия. Более радикальными были суждения как других иерархов Православной церкви, так и простых мирян. Например, по мнению одного из будущих катакомбных епископов, в сергианском отступничестве была сделана еще одна, более «тонкая» и «совсем незаметная» в сравнении с обновленчеством попытка «подделать» истинную Церковь[165]. Показательна реакция на появление «Декларации» архиепископа Чувашского (обновленческого) Тимофея (Зайкова): в одном из обращений к «пастырям и верующим» он отметил, что в силу изменившихся обстоятельств «староцерковники» не смогут более

клеймить сторонников Синодальной церкви как «красных», «советских», «чекистов» и «агентов ГПУ». Нельзя проигнорировать и то, что в начале 1930-х гг. советские органы управления нередко обособляли не только «староцерковников» и «обновленцев», но и «тихоновское» и «гергиевское» течения[166].

Такое положение вызвало естественное сопротивление клира и наиболее активных прихожан: значительная часть священно– и церковнослужителей и верующих отвергла «Декларацию» и отказалась подчиняться заместителю Патриаршего местоблюстителя. По оценкам, почти 90% православных приходов отослали документ обратно автору[167]. Так в РПЦ возникла «оппозиция справа», которая в исторической литературе известна также под именами «катакомбной церкви (катакомбного движения)», «истинно православных христиан», «истинно-православной церкви» (ИПЦ), «непоминающих» и др. Следует отметить, что впервые термин «истинно православные христиане» в значении не признающих канонической высшей церковной власти и выступавших за переход к тайным (катакомбным) формам религиозной жизни групп применил епископ Андрей (Ухтомский), хотя изначально термин имел более широкий контекст и включал в себя всех, не признавших обновленчества[168].

Вместе с тем в исторической справке на официальном сайте Русской катакомбной церкви Истинных православных христиан утверждается, что все указанные выше термины «суть разные наименования-синонимы одного и того же явления». В отличие от обновленцев и сергиан, все истинно православные, несмотря на некоторые внутренние разногласия по непринципиальным вопросам, руководствовались одним и тем же объединяющим их началом: не допустить внутреннего порабощения Церкви большевиками и вообще какого бы то ни было контроля безбожных властей над ее пастырями и паствою, стесняющего их религиозную совесть. Принцип единства нашел свое яркое отражение, например, в постановлении Тайного Усть-Кутского Собора 1937 г.: «Все ветви церковные, на стволе соборном находящиеся – ствол же есть Церковь наша дореволюционная – суть живые ветви Церкви Христовой»[169]. До 1940-х гг. последователи всех катакомбных групп признавали каноничность друг друга, вместе выступали против сергианства и советской власти, проводили общие совещания и Соборы. Неудивительно, что в начале 2000-х гг. по отношению к «истинно православным» оказался даже применен термин «альтернативное православие»[170].

Помимо вышеприведенных объединяющих названий,

«оппозиция справа» изначально была известна также под «именными» терминами, преимущественно произведенными от того или иного епископа, не признавшего «Декларации» митрополита Сергия. Так, «оппозицию справа» составляли т. н. «андреевцы» (духовным главой этого движения явился архиепископ Андрей (Ухтомский)), «иосифовцы» (сторонники митрополита Петербургского Иосифа (Петровых)), «викторианство» (по имени епископа Глазовского Виктора (Островидова)), «буевщина», отцом-основателем которой стал епископ Козловский Алексий (Буй), а также другие группы воздерживавшихся от поминовения имени заместителя Местоблюстителя за богослужениями. Исходя из вышеизложенного, мы согласны с точкой зрения иерея А. Мазырина, что под «оппозицией справа» следует понимать не вообще всех несогласных с выбранным митрополитом Сергием (Страгородским) курсом, а лишь тех, кто выразил свое несогласие конкретным действием: разрывом с «сергианским» центром и отказом поминать имя митрополита Сергия (Страгородского) за богослужением[171].

Не минуло «церковное сопротивление» и национальные регионы Среднего Поволжья. Знакомство с архивными документами и опубликованными материалами позволяет выделить несколько ключевых моментов, характеризующих как общность формирования группировок «истинно православных», так и различие развития ситуации в том или ином интересующем нас регионе. Во-первых, объединяющим фактором стала причина появления. Разрыв с РПЦ Московской Патриархии «истинно-православные» мотивировали действиями митрополита Сергия (Страгородского), благодаря которому, как считали сторонники ИПЦ, Церковь подпала под власть Антихриста и вера оказалась искажена[172]. Во-вторых, оппозиционные движения, вызванные к жизни появлением «Декларации» митрополита Сергия, не получили в автономиях столь же широкого размаха и резонанса, каким сопровождалось обновленчество. Все ограничилось созданием нескольких локальных группировок с собственными «авторитетами», центрами тяготения и сферами влияния. Отличительной особенностью «новых» разделений стало их самостоятельное, практически автономное существование. Нам не известно ни одной серьезной попытки сближения различных групп и создания подобия обновленческих «епархий». Возможно, произошло это по той причине, что «центры» уже существовали за пределами национальных образований и были самодостаточными для руководства и новыми территориями; возможно и то, что выбор в пользу «автономного» существования был сделан

осознанно, поскольку государство в лице своих карательных структур преследовало всех, кто не признал вышеупомянутой «Декларации». По-своему «роднит» Чувашию, Мордовию и Марийский край невозможность точного количественного определения масштабов «истинно православного» движения, поскольку в качестве основной источниковой базы данного вопроса служат материалы судебно-следственных дел и данные уполномоченных ОГПУ, которые вполне естественно охватывают лишь часть персоналий.

В силу географического и административно-территориального расположения интересующих нас национальных автономий различались пути проникновения на их территорию «новых веяний». Если для Марийской автономии единственным, по сути, первоисточником «истинного православия» стало «викторианство» из Вятской епархии, то в Чувашию «истинное православие» проникало двумя путями: через г. Ульяновск поступала «андреевская» версия и опосредованно через Казань – уже упомянутое выше «викторианство». Специфика же Мордовии состояла в том, что в настоящее время, как мы покажем ниже, не известно о каком-либо значительном распространении здесь «истинного православия» в данный хронологический отрезок времени. Отметив это различие, рассмотрим ситуацию в каждом регионе более подробно.

На формирование «истинно православного» движения в Марийской автономии повлияла, как уже было отмечено выше, близость Вятской епархии, тем более что, несмотря на самостоятельность в рамках национальной административно-территориальной единицы, многие из местных приходов – прежде всего входивших ранее в Уржумский и Яранский уезды – сохранили связи с бывшей метрополией. «Основателем» правооппозиционного раскола на Вятке стал епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов). Отметим, что во многих документах и исследованиях он также именуется по месту своего прежнего служения епископом Глазовским. До назначения на кафедру Ижевскую и Вотскую он долгое время являлся викарным епископом Вятской епархии, и по этой причине ему и в последующие годы приходилось фактически управлять Вятской епархией в периоды пребывания правящего архиерея архиепископа Павла (Борисовского) в Синоде.

Епископ Виктор (Островидов) отослал послание («Декларацию») обратно, посчитав невозможным огласить его в своей епархии. Не доверять митрополиту Сергию побуждали его и начавшиеся назначения во Временный Синод и епископские хиротонии бывших обновленцев, а также увольнения на покой

«пострадавших за веру», но оставшихся твердыми в ней «староцерковных» епископов. Отметим, что в свое время епископ Виктор (Островидов) крайне неприязненно отнесся к «живоцерковникам», характеризуя их как «опаснейших еретиков-антицерковников, каких православный христианский мир еще не знал», «жалкими новыми нечестивцами, новыми богохульниками, свирепыми волками, которые воровски присвоили себе имя Православной Церкви»[173]. Его активная позиция и деятельность способствовали массовому возвращению уклонившихся в обновленчество приходов обратно в тихоновщину. Поэтому нет ничего удивительного в той неприязни, которую он демонстрировал по отношению к митрополиту Сергию (Страгородскому) после публикации тем «Декларации». Несмотря на последовавшее его отстранение от управления, в 1928-1929 гг. треть приходов Вятской епархии полностью прекратила молитвенное общение с митрополитом Сергием, а в оставшихся приходах перешла в «викторианские» $^1/_4$ населения[174].

После своей административной высылки в 1935 г. в Марийскую АО значительную роль в интеграции местных «истинно православных» стал играть «иосифлянский» епископ Сергий (Дружинин). Определенную роль в распространении «истинного православия» играл и живший с 1933 г. в г. Козьмодемьянске епископ-«иосифлянин» Илларион (Бельский)[175].

По утверждению марийского исследователя Н. С. Попова, в области викторианство получило распространение лишь в приходах сел Элембаево и Старый Торъял Новоторъяльского кантона, церковноприходские советы которых объявили себя в сентябре 1927 г. «автокефальными»; в 1928 г. в числе викторианских приходов отмечено с. Килемары (на тот момент это село относилось к Кировской области, в состав Марийской АССР оно вошло лишь в 1939 г. – *Ф. К.*)[176]. Однако анализ репрессивной практики в отношении «истинно-православных» на территории региона свидетельствует о более широком их распространении. В настоящее время известно более пятнадцати фактов преследования групп верующих, в обвинительных заключениях которых отмечена их принадлежность к «викторианам» или «истинно православным». При этом география арестов охватывает практически всю территорию автономии: в скорбном списке жители Горномарийского, Йошкар-Олинского, Мари-Турекского, Новоторъяльского, Оршанского, Ронгинского, Сернурского и других кантонов (районов). По указанным делам было привлечено к ответственности около 200 человек. В ряде случаев «изымалась» не вся группа верующих, а только священнослужители – вероятно, тем самым устранялась

первопричина волнений. Например, 15 декабря 1931 г. в с. Макманур Оршанского кантона был арестован священник местной церкви Иоанн Безденежных. Хотя, как и в других регионах страны, основная категория «разоблачений» была массовой[177].

Учитывая географическую широту распространения «истинного православия» в Марийском крае, а также тот факт, что в назидание другим арестовывались и осуждались, как правило, наиболее активные участники «инакомыслия», мы берем на себя смелость утверждать, что фактическое количество противников сергианства значительно превышало приведенные выше данные о числе осужденных. В пользу этого свидетельствует и факт почти повсеместного распространения в автономии антиколхозных выступлений, поскольку одним из главных предъявлявшихся «истинно православным» обвинений и была антиколхозная агитация[178].

Таков вкратце обзор ситуации с распространением и судьбой движения истинно православных в Марийском крае. Подобно по побудительным мотивам, – но различно по векторам проникновения и, соответственно, степени влияния сложилась внутрицерковная жизнь в Чувашии. Здесь, на наш взгляд, ситуация формировалась под влиянием фактора тяготения той или иной части автономии к тому или иному церковно-административному центру за пределами республики. Таких «центров» было два: Ульяновск и Казань, – каждый из которых, по сути, окормлял части Чувашии, прежде входившие в состав соответствующих губерний-епархий.

Группой староцерковников Малояльчикского района был создан «Союз православной церкви», идейно возглавляемый «андреевским» епископом Аввакумом (Боровковым) из г. Ульяновска. Инициаторами создания стоявшего на строго консервативных позициях объединения стали настоятель церкви с. Байглычево Сергий Орлов, псаломщик (а затем и священник) церкви с. Новые Шимкусы А. Г. Григорьев и в прошлом член правления Православной автокефальной чувашской национальной церкви, староста церкви с. Апанасово-Темяши А. Х. Хрисанфов. Последний в 1926 г. епископом Сызранским Авраамием (Чурилиным) был рукоположен в сан священника и стал благочинным нового движения. Отметим, что в отдельных архивных документах помимо названия «Союз православной церкви» встречаются и такие его вариации как «Союз православной веры», «Союз истинно православной веры», «Союз истинно православной церкви», «Союз верующих православной церкви»[179].

В советской историографии появление этой религиозной организации объяснялось традиционным неприятием новой власти и приверженностью консервативно-монархическим ценностям[180]. Продолжают придерживаться подобного взгляда и отдельные современные исследователи[181]. Однако анализ архивных источников показывает, что причиной его возникновения в первую очередь явилось несогласие с политикой митрополита Сергия (Страгородского), узурпировавшего, как считали «аввакумовцы», церковную власть, ставшего новым «обновленцем», от которого надо отделиться и не иметь с ним ничего общего. Эту позицию четко обозначил А. Г. Григорьев: «… На самом деле он [Сергий. – *Ф. К.]* являлся и является незаконным захватчиком церковной власти. На собрании [я] говорил, что митрополит Сергий сделался обновленцем, захватил самовольно церковную власть и выдает себя за местоблюстителя патриаршего престола, поэтому нам необходимо от него отделиться». В его же показаниях на следствии зафиксировано и отношение к советской власти: «Советскую власть считаю наказанием Божиим, раз это Божие наказанье, я против власти, поэтому, не возражаю», «всякая власть есть от Бога, а поэтому для меня совершенно безразлично, какая бы у нас в России власть ни была, советская или монархическая»[182].Отношениек советскому строю, как видим,здесь абсолютно инертное; он воспринимается как ниспосланный свыше, а потому – непротивный.

Строго говоря, само это движение возникло как оппозиционное «сергианству» еще до упомянутой «Декларации» 1927 г. Вместе с тем история «Союза православной церкви», его распространение в Чувашии связано именно с «post-декларационным» развитием внутрицерковной жизни. Появление «Декларации» обострило и без того непростую обстановку. Так, в показаниях вышеупомянутого А. Г. Григорьева констатировалось, что появление этого документа привело его к мысли «объединить духовенство и мирян из староцерковников в какую-то организацию и удержать их в “чистом православии”». Масла в огонь подлил и архиепископ Андрей (Ухтомский), направивший в августе 1928 г. в Чувашию письмо, в котором назвал митрополита Сергия «явным изменником святой церкви и обновленцем» и призвал своих сторонников не принимать назначенных им епископов. Существовавший до того в некоем аморфном виде, неструктурированно, «Союз православной церкви» весной 1929 г. обрел свои четкие организационные формы. Руководствовались лидеры движения при этом напутствием, данным им епископом Аввакумом (Боровковым) во время встречи в г. Ульяновске: «крепко стойте за чистоту православия»[183].

Отдельные группы противников «сергианства» были известны в Чувашии и под собственно названием «истинно православные». Ошибочно утверждение Л. Ю. Браславского, что это движение возникло только в 1929 г.[184] Подобная точка зрения, возможно, основана на показаниях А. С. Етрухина, одного из лидеров местных «истинно православных», на следствии заявившего, что организация создана летом 1929 г.[185] Однако в приведенном примере речь шла о конкретном объединении, члены которого были арестованы и предстали перед судом. По факту же первые разрозненные группы последователей этого вероучения появились в автономии в противовес обновленчеству еще в конце 1923 г. Наиболее значительный рост численности «истинно православных» (священников, монашествующих и мирян) на территории Чувашии происходил в 1926-1927 гг. Возглавлял «антисергианское» движение архимандрит Агафангел (Етрухин), духовно окормлял проживавший в Казани «викторианский» епископ Нектарий (Трезвинский). По имени последнего сторонников «истинного православия» называли также «нектарьевцами» или «сектантами-нектарьевцами». Отдельные группы фигурировали и под производными от имени местного руководителя названиями. Так, последователи «истинного православия» из населенных пунктов Яниково-Шоркисринской волости Цивильского уезда, руководимые Алексеем Егоровым из д. Орнары, были известны как «алексеевцы», другая группа – из Шибылгинской волости того же уезда – как «федотова секта»[186].

Существовало «истинно православное» движение на всей территории Чувашской АССР. «Условным» центром следует считать Цивильский уезд, где по данным «компетентных» органов в феврале 1927 г. сторонники этого течения имелись в 25 населенных пунктах. Об «условности» центра мы говорим ввиду отсутствия у «истинно православных» выраженной иерархичности организации с жесткой вертикалью управления. Цивильский уезд характеризовался наибольшей массовостью сторонников этого движения. Многочисленные группы «истинно православных» были также зафиксированы в Покровской волости Чебоксарского уезда, в Чувашско-Сорминской и Шуматовской волостях Ядринского уезда, в ряде селений Батыревского уезда. С 1928 г. отмечается сокращение их численности (вдвое, например, в населенных пунктах, прежде входивших в состав Цивильского уезда). В следующем году, по неполным (в 9 районах республики) данным, насчитывалось всего 435 «истинно православных». Правда, объяснить тенденцию к сокращению численности сторонников ИПЦ в автономии, вероятнее всего, можно не только отказами «сектантов» от своих убеждений (были и такие, кто, не

отказываясь от взглядов, согласился выполнять государственные повинности), но и «принятыми по отношению к ним Чувашским отделом ОГПУ мерами» (под такой обтекаемой формулировкой укрылось в отчетах карательной структуры «изъятие» некоторых руководителей и активных членов местных групп) и усилившимися вследствие этого мерами собственной безопасности и большей конспиратив-ностью[187].

Анализируя развитие в Чувашии «оппозиции справа», нельзя не обратить внимания и на так называемую «секту краснодраконовцев». Отношение к этой религиозной группе было и остается до сих пор неоднозначным и даже противоречивым. Одни исследователи считают ее только сектантским движением и рассматривают под соответствующим углом зрения[188], другие относят к раскольническим («истинно православным») группировкам, возникшим на почве неприятия советской власти и «нового курса» митрополита Сергия (Страгородского)[189]. По нашему мнению, вполне справедлива оценка «краснодраконовцев» как изначально религиозного течения православного толка, возникшего на почве категорического неприятия нового общественно-политического строя (отечественная история 1920-х гг. знает множество аналогичных примеров), отнесенного впоследствии и властью, и Православной церковью – в силу крайности их убеждений – в разряд сектантства.

«Краснодраконовцы» – одно из самых малоизученных религиозных течений на территории автономии. Между тем область распространения движения была достаточно широкой: его ячейки имелись в Канашском, Цивильском, Урмарском, Козловском, Мариинско-Посадском, Аликовском и Татаркасинском районах. При этом название «краснодраконовцы» как в республике, так и в других регионах страны не являлось самоназванием этого движения (оно, например, ни разу не встречается в материалах дознания по делу одной из раскрытых «ячеек»). Этот термин использовался, как правило, представителями советской власти, т. к. данная группа верующих сравнивала советскую власть с красным драконом Апокалипсиса и отказывалась «по своим убеждениям и по писанию» не только «помогать Сов[етской] власти», но и «давать дань (т. е. платить налоги и сборы. – *Ф. К.)* и работать по распоряжению представителей Сов[етской] власти»[190]. Члены этого движения в Чувашии именовали себя «истинными христианами» (возможно, по данной причине в «Синодике Чебоксарско-Чувашской епархии» они оказались объединены с «ИПЦ»)[191].

Лидерами «краснодраконовцев» в автономии являлись

крестьяне-единоличники и отдельные лица духовного звания. При этом членов движения – как «верхушку», так и рядовую массу – отличала очень высокая степень религиозности, о чем свидетельствуют крайняя форма неприятия действий советской власти и откровенные показания на допросах: «Я как верующий в Бога с малолетства и как я крещеный – никогда и ни за что не откажусь от религии», «в отношении того, кто такой Ленин, я советую посмотреть главу 13 Откровения Иоанна Богослова»[192]. Последнее относится к одной из книг Нового Завета, более известной как «Апокалипсис». В 13-й главе «Откровения Иоанна Богослова» говорится о появлении Зверя, описывается его поведение и дается предостережение («Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его шестьсот шестьдесят шесть»)[193]. Неудивительно, что членами этой религиозной группы велась упорная агитация против участия в общественно-политической и социокультурной жизни.

Установить численный состав группировки достаточно сложно ввиду высокой степени ее конспирации. По характеристике местных партийных и научных работников, организация в представлениях самих сектантов мыслилась как партия («партия Христова», «партия верующих») и имела «единую политическую платформу отказа от всего советского». Ячейковый принцип организации сопровождался централизованным руководством и хорошо налаженным аппаратом связи между «структурными подразделениями» в разных районах[194]. Именно это, видимо, помогало организации в первое время избегать полного разгрома, хотя правоохранительным структурам удавалось периодически вскрывать какой-то из «нарывов». Однако в 1931-1934 гг. массовые репрессии привели к фактическому исчезновению «краснодраконовцев» с арены активной религиозной жизни автономии – по крайней мере, сведений об их активности не содержат имеющиеся в нашем распоряжении источники. Учитывая резкий антисоветский характер убеждений «краснодраконовцев» и жесткую позицию властей по отношению к ним, можно считать, что любые формы данного движения в регионе не остались бы незамеченными.

Обращаясь к анализу религиозной ситуации в другом интересующем нас регионе, мы должны констатировать, что отличительной особенностью Мордовии явилось слабое влияние здесь «истинного православия». В ходе работы с архивными документами и опубликованными материалами нам не встретилось каких-либо существенных сведений о жизни и деятельности на территории Мордовского округа групп истинно православных. Показательно, что не удалось выявить подобных

фактов и сотрудникам Международного историко-просветительского, благотворительного и правозащитного общества «Мемориал» в рамках специальной проектной деятельности по изучению истории Истинно православной церкви в СССР. Известны лишь отдельные факты такого рода: здесь окормлял свою «истинно православную» паству в поселке Винокуровский и селах Засечная Слобода, Ново-Пшенево, Адашево, Дракино, Куликовка епископ Сергий (Кудрявцев); имели место два случая арестов и осуждения истинно православных (жителей с. Засечная Слобода Инсарского района Р. Трубочкина, Ф. Козина и А. Рябовой, крестьянина с. Старая Михайловка Ромодановского района И. Рогожина)[195]. Существовали группы «истинно православных» и в некоторых мордовских селениях, оставшихся при создании национального округа за пределами образованной административно-территориальной единицы (назовем, к примеру, с. Мордовский Ишим Городищенского района Пензенской области)[196]. Но эпизоды, как правило, не сильно влияют на общее впечатление от картины.

Между тем в сопредельных регионах действовали центры «истинного православия»: Ульяновская область была местом ссылки уже упоминавшегося нами «андреевского» епископа Аввакума (Боровкова), успешно, с точки зрения распространения «истинного православия», окормлявшего Чувашию;на Тамбовщине получила развитие «буевщина», причем о степени влияния епископа Козловского Алексия (Буя) красноречиво свидетельствует принятое Синодом 16 апреля 1929 г. постановление о запрещении его вместе с рядом других иерархов в богослужении и приравнивании к обновленцам[197]. В результате мы оказываемся перед другим ключевым вопросом: почему Мордовия оказалась таким специфическим регионом? Почему здесь не сформировалось крупных общин ИПЦ?

Отвечая на этот вопрос, во-первых, следует указать на такую особенность развития внутрицерковной жизни в Мордовии, как ее двойственный характер, проявившийся после образования в 1928 г. Мордовского округа. Сложилась ситуация, когда это уже была отдельная административно-территориальная единица, которая в духовном отношении сохранила прежнее (Пенза, Тамбов, Симбирск, Нижний Новгород) подчинение. Естественно, что подобное положение не устраивало местную государственную и партийную номенклатуру. Политическое руководство было недовольно тем, что во внутреннюю жизнь их автономии могут вмешиваться ставшие посторонними губернские города, однако и сами епархиальные советы под грузом собственных проблем не горели желанием разбираться в перипетиях выстраивающейся

национальной политики по отношению к духовенству. Эта «странность» была устранена только в 1934 г.: решением Священного Синода в границах Мордовской АССР была учреждена автономная Саранская епархия, в которую, помимо собственно Саранского, вошли Темниковское и Краснослободское викариатства. Правда, под давлением обстоятельств (прежде всего, из-за сокращения числа действующих храмов и пастырей) уже в 1937 г. приходы Саранской епархии вернулись под юрисдикцию Пензенской епархии[198].

Во-вторых, на такое развитие событий могли повлиять относительно недавние события: на памяти многих верующих еще был пример «путятинской смуты» и обновленческого раскола, и оказаться в пучине очередного противостояния не хотелось. В пользу такого заключения свидетельствует и тот факт, что нам практически ничего не известно о деятельности правооппозиционных сил и в Пензенской епархии, в состав которой ранее входила значительная часть территории Мордовского округа[199]. Отсутствие влияния извне, как и отсутствие сильного, способного увлечь за собой оппозиционного лидера в собственно автономии привели к созданию в Мордовии определенного островка «относительного благополучия».

Между тем считаем важным, несколько выходя за хронологические рамки нашей книги, указать на факт, имевший место в начале 1950-х гг. Как отмечают некоторые исследователи, в этот период один из центров «истинно православного» движения на Нижегородчине – в Починковском районе на юго-востоке области – тяготел к Мордовской АССР. Значит, в Мордовии истинно православное движение все-таки сформировалось, хотя и несколько позднее, чем в других изучаемых нами поволжских регионах. Как объяснение такого развития событий можем предположить, что ИПЦ возникла в Мордовии вместе с началом массового заключения в местные лагеря ее сторонников из других регионов. Тогда становится понятным, почему послевоенную Мордовскую АССР называют одним из регионов, где было довольно много групп ИПЦ[200].

Результатом многочисленных расколов в Православной церкви стала утрата ею прежнего авторитета. Информсводки ОГПУ второй половины 1920-х гг. фиксировали «непонимание» верующими, кто есть кто в церковном мире, и растущее недоверие даже со стороны «темной крестьянской массы»[201]. В некоторых селах граждане переставали посещать богослужения и запирали двери, когда «попы ходили с молебнами»[202]. Потеряв в результате междоусобиц всякое уважение со стороны сельчан, некоторые священники просто изгонялись из прихода. Как

пример последнего назовем судьбу служителей культа из сел Полянки и Аликово Ядринского уезда, Хормалы Батыревского уезда, Ишаки Чебоксарского уезда Чувашской АССР, Троицкой церкви г. Козьмодемьянска и с. Русский Кугунур Сернурского кантона Марийской АО[203]. «Больше ссоримся, больше страдаем и теряем почву под собой. Теперь у самого простого мужика и то взгляд переменился: браки не совершаются, детей не все крестят и многие не исполняют обряда отпевания. Я сам не прочь отказаться от сана», – констатировалась ситуация местными «батюшками»[204].

Поэтому не удивительно повсеместное распространение в 1920-е гг. такого прежде специфического явления, как добровольный отказ от духовного служения, «снятие рясы». Если в первые годы советского режима документально зафиксированы только единичные подобные случаи русских, чувашских, марийских и мордовских священно– и церковнослужителей из уездов, впоследствии вошедших в состав находящихся в фокусе нашего внимания национальных автономий Среднего Поволжья[205], и отдельные такие факты известны в период «религиозного нэпа»[206], то с конца 1920-х гг. процесс стал носить массовый характер, что не в последнюю очередь было связано с тем, что с середины 1929 г. усилился административный нажим и репрессии в отношении религиозных организаций и представителей духовенства. По нашим подсчетам, за период 1917 – начала 1930-х гг. отказались от служения Богу свыше 120 священнослужителей Чувашии, в Мордовии на аналогичный шаг решилось не менее 33 человек, по Марийской АО известно о не менее чем 10 «бывших попах»[207]. Причем приведенные цифры не учитывают спорных, остающихся под вопросом случаев. Например, в изученных архивных документах нам не встретилось официального подтверждения об отказе от сана Д. П. Федорова, бывшего до революции священником с. Юльялы Козьмодемьянского уезда, а в 1930-е годы возглавлявшего неврологическое отделение Марийской областной больницы[208]. Могла ли со стороны партийных и советских структур быть допущена «ошибка» с разрешением трудиться в центральном медицинском учреждении действующему пастырю? Вероятно, он все-таки оставил церковное служение.

Были «не прочь» уйти и другие, но их удерживала «привычка». Показательно в этом плане признание одного такого «попа», анонимно зафиксированное информсводкой ОГПУ: «Зовут меня в светские, но не решаюсь Бога и приход бросить. Уж мы очень свыклись с поповством и, кажется, что покарает нас Бог-то за отступничество. Бывал же иногда соблазн надеть пиджак, и

закатить трепака». Некоторые из таких «служителей», не снимая рясы, несли в массы прихожан «коммунистический дух». Так, дьякон церкви с. Ронги Краснококшайского кантона Марийской АО предпочитал «лучше учить детей революционным песням, чем идти служить обедни или всенощную»[209].

Обратив внимание на эту существенную, на наш взгляд, сторону церковной жизни 1920-х – начала 1930-х гг., логически необходимо очертить и круг причин, толкавших священнослужителей на подобный поступок. Среди главных побудительных мотивов рискнем взять на себя смелость утверждать следующие: утрата Церковью привилегированного положения (были такие, кто ранее принял духовный сан ради определенных материальных благ и статуса), сохранение за священниками возможности учительствовать и заниматься научными исследованиями (перед таким выбором оказались многие, кто до событий Октября 1917 г. совмещал две должности), внутрицерковные конфликты и отсутствие общего языка с прихожанами (особенно в период обновленческого раскола), попытка вернуться в общество на правах полноценного члена (духовенство, как и многие другие «буржуазные» классы, новая власть причислила к категории «бывших людей») и обеспечить своим родным – прежде всего детям – доступ к качественному образованию (ради обучения отпрысков «батюшки» и «матушки» шли даже на формальное расторжение брака, чтобы дети, оставшись с матерью, уже не считались членами семьи священнослужителя) и др. При этом, как показывает анализ поданных в административные органы заявлений о сложении священнического сана, основная формулировка сводилась к тезису: в религии «вижу большой обман». Пытаясь в какой-то мере обелить себя, эти люди зачастую указывали на «бытовые причины» или «практические соображения», подвигнувшие их к работе в Церкви (инвалидность, бедность родителей, желание получить образование, поиск утешения от тяжелой жизни и насмешек окружающих и т. п.)[210].

Естественно, что партийные и советские органы не преминули воспользоваться представившимся шансом для усиления антирелигиозной работы. Факты отречения священнослужителей от сана становились прекрасными образцами атеистической пропаганды. Для «отказников» одним из обязательных условий восстановления в гражданских правах было определено публичное объявление о сложении сана посредством публикации в периодической печати. Причем власть вела атаку сразу с двух направлений: в редакции

специализированных пропагандистских изданий поступали рассказы-исповеди о причинах такого поступка, а на их страницах публиковались «точные снимки» с заявлений священнослужителей об оставлении приходов, в республиканских газетах помещались списки отказавшихся от сана[211].

Закономерным результатом и логическим проявлением кризиса в крупнейшей конфессиональной единице страны стало и расширение влияния различных сект. Этот аспект может и должен быть предметом самостоятельного изучения и в таком качестве выходит за пределы настоящего исследования, но, имея одной из первопричин и упомянутый кризис официального православия, заслуживает внимания и хотя бы констатации основных моментов. Во-первых, с формированием системы советского законодательства о свободе совести и вероисповеданий все существовавшие религиозные течения формально уравнялись в государственно-правовом поле. Однако многие партийные документы подчеркивали необходимость «особо внимательного отношения» к сектантам с учетом обрушивавшихся на них в царский период гонений и растущей активности в условиях отсутствия религиозной «диктатуры» со стороны РПЦ[212]. Подходившие под эту категорию сектантские группы (например, толстовцы) какое-то время даже рассматривались как союзники в борьбе с основным идеологическим противником. Отказ от политики «лояльности» и «закручивание гаек» в отношении сект произошло только в последней трети 1920-х гг.[213] Во-вторых, дискредитация традиционной веры привела к тому, что крестьяне искали другую, очищенную от «нелепости». Именно с середины 1920-х гг. отмечается «широкая работа» различных сект[214]. Регулярно готовившиеся справки и другие документы о религиозной ситуации в автономиях констатировали, что острые противоречия в РПЦ вызвали падение ее авторитета и, соответственно, метания и поиски новых форм организации религиозной жизни со стороны паствы. Последнее обстоятельство породило рост интереса к многочисленным сектантским течениям. Небезынтересно отметить, что новыми адептами сект становились главным образом верующие и служители культа, не разделявшие лояльную политику официальной Православной церкви по отношению к Советскому государству[215]. Совершенно справедливым представляется мнение Е. В. Касимова, что это стало еще одной из форм протеста против политики властей[216], причем оказавшейся жизнеспособной, несмотря на начавшиеся преследования карательных органов.

В Марийской области основная масса сектантов

принадлежала к старообрядчеству (Моркинский и Торъяльский кантоны), Кугу Сорта (Краснококшайский и Оршанский кантоны), евангелистам (Козьмодемьянский, Краснококшайский и Оршанский кантоны), баптистам, хлыстам и молоканам (Моркинский и Юринский кантоны). Кроме вышеназванных, в МАО активизировалось влияние почитателей традиционной веры мари, отличались в этом плане селения бывшего Уржумского уезда[217]. На территории Чувашии получили распространение следующие сектантские движения (в скобках мы при возможности указываем основной ареал распространения, причем не районную, а существовавшую уездную или кантонную принадлежность, поскольку основные приводимые данные относятся к 1920-м гг., по более позднему периоду сведений с такой полнотой охвата выявить не удалось): старообрядцы (селения Цивильского уезда), баптисты (русские селения Алатырского уезда), евангелисты (г. Цивильск и селения Цивильского и Ядринского уездов), хлысты (Алатырский уезд), молокане, субботники; небольшое число сторонников имели толстовцы (г. Ядрин) и так называемый «греко-прусский союз» (с. Трехбалтаево, д. Шаймурзино и М. Турмыши Батыревского уезда)[218]. Не меньшей пестротой сектантского движения отличались мордовские уезды: старообрядцы (селения Наровчатского и Мокшанского уездов Пензенской губернии), хлысты (селения Краснослободского, Алатырского и Ардатовского уездов), баптисты и евангелисты (Инсарский, Краснослободский, Рузаевский и Саранский уезды), адвентисты (Саранский уезд), молокане (Алатырский и Саранский уезды), хлысты (Саранский уезд), толстовцы (Саранский уезд)[219].

Ситуация 1930-х гг. в Православной церкви на территории Марийской АО/АССР, Мордовской и Чувашской АССР характеризуется установлением контроля Русской православной церкви Московской Патриархии над подавляющим числом зарегистрированных приходов. Этому способствовала фактическая утрата обновленческим движением своего прежнего серьезного влияния (под их «опекой» остались лишь отдельные приходы) – с одной стороны, а с другой – разгром государственными карательными структурами наиболее радикальных «правооппозиционных» группировок, не признавших легитимности прав митрополита Сергия (Страгородского) на главенство в РПЦ и его «примиренческой» деятельности, и наиболее непримиримых сектантских объединений. В то же время необходимо отметить, что, несмотря на преследования и репрессии в национальных регионах, как и в целом по стране, катакомбная версия Русского православия сумела сохраниться.

Подытоживая проведенный анализ, отметим, что в конце 1920-х гг. положение Русской православной церкви было осложнено целым комплексом внутренних противоречий, как являвшихся следствием развития событий в предыдущий период, так и порожденных новыми реалиями церковной жизни. На фоне продолжающего существовать, но уже вступившего в полосу кризиса и стремительно утрачивающего влияние обновленчества возникло новое противостояние. Попытка иерархов РПЦ пойти на некоторый компромисс и нормализовать отношения с государством породила волну разделений конца 1920-х гг., последствия которой не изжиты и до настоящего времени. Результатом внутренней борьбы в Русском православии стала частичная утрата им общественного доверия, обращение части населения к сектантству и даже отход от Церкви не только некоторых верующих, но и целого ряда лиц духовного звания. Последний факт можно расценивать и как определенного рода победу конфессиональной политики режима.

Примечания

[1]*Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX в. М., 1995. С. 35; Статистический ежегодник России. 1913 г. СПб., 1914. С. 71.

[2]*Герцен А. И.* Былое и думы // Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т.: Т. 8. М., 1956. С. 264.

[3]*Введенский А. И.* Церковь и государство (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918-1922 г.). М., 1923. С. 18.

[4]*Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 19391964 годах). М., 2005. С. 67-68.

[5]*Кара-Мурза С. Г.* Советская цивилизация. Кн. 1. От начала до Великой Победы. М., 2002. С. 260.

[6]*Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России: учебное пособие. Саранск, 2004. С. 123-124.

[7] Александр Блок в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1980. С. 205.

[8]*Бушмаков А. В.* Изменения ментальности городского населения российской провинции в конце XIX – начале XX века: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Пермь, 2006. С. 18-19.

[9] См.: НА НИИГН. Л-95. Л. 21; Л-103. Л. 2; Л-256. Л. 46 об., 66 об., 67-67 об.; Л-409. Л. 4; Л-413. Л. 7; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 440. Инв. № 1768. Л. 56; *Ашмарин Н. И.* Ваттисем калана

самахсем [Сборник чувашских пословиц]. Шупашкар, 1925. С. 27, 32; *Китиков А. Е.* Сходство пословиц финно-угорских народов Поволжья и Приуралья // Вопросы марийского фольклора и искусства: Вып. 2. Йошкар-Ола, 1980. С. 33, 39; Мордовские пословицы и загадки. Саранск, 1959. С. 101-102, 213-215; *Никитина Г. А.* Богатые и бедные в удмуртской деревне (историческая ретроспектива и современность) // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении: материалы VIII межрегион. науч.-практ. конф. историков-аграрников Среднего Поволжья. М., 2005. С. 447; *Никольский Н. В.* О пословицах чувашского народа. Чебоксары, 1958. С.10; Чăваш халăх сăмахлăхĕ [Чувашское устное народное творчество]: в 6 т. V том. Вак жанрсем [Малые жанры]. Шупашкар, 1984. С. 78, 81; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем [Чувашское народное творчество. Пословицы]. Шупашкар, 2007. С. 294–295; Пословицы и поговорки удмуртского народа / Сост. Н. П. Кралина. Ижевск, 1960. С. 27.

[10] НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 506. Инв. № 4659. Л. 208.

[11] Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 53.

[12] *Дамаскин (Орловский),* игумен. Методические аспекты церковноисторических исследований на современном этапе // Вестник архивиста. 2012. № 2. С. 142.

[13] См., напр.: ГА РМЭ. Ф-172. Оп. 1. Д. 147, 162, 176, 338 и др.

[14] ЦАНО. Ф-570. Оп. 555. Д. 127. Л. 1-10.

[15] ГА РМЭ. Ф-172. Оп. 1. Д. 147. Л. 4.

[16] ГА РМЭ. Ф-165. Оп. 1. Д. 133; ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 73; НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 1004, 5366, 5374, 5478.

[17] ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 153; ГИА ЧР. Ф-90. Оп. 1. Д. 1043.

[18] ГА РМЭ. Ф-172. Оп. 1. Д. 458. Л. 50; ГАУО. Ф-134. Оп. 3. Д. 495; Оп. 5. Д. 226.

[19] ГИА ЧР. Ф-90. Оп. 2. Д. 486. Л. 1-181; Ф-225. Оп. 1. Д. 74а. Л. 1; Д. 74в. Л. 1; Оп. 2. Д. 292. Л. 1-80; Д. 312. Л. 1-252; ЦГА РМ. Ф-64. Оп. 1. Д. 294. Л. 1-23.

[20] ГА РМЭ. Ф-165. Оп. 1. Д. 134. Л. 1-24; Д. 145. Л. 1-75; Д. 158. Л. 1; Ф-172. Оп. 1. Д. 176. Л. 5; Д. 482. Л. 1-7; ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 103; ГИА ЧР. Ф-90. Оп. 1. Д. 266; НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 201,300, 301; ЦГА РМ. Ф-22. Оп. 1. Д. 493. Л. 100.

[21] ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 58, 108, 255, 298; ГИА ЧР. Ф-224. Оп. 1. Д. 80; НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 5497; ЦГА РМ. Ф-1. Оп. 1. Д. 1005; Ф-3. Оп. 1. Д. 38. Л. 11, 25.

[22] ГА РМЭ. Ф-172. Оп. 1. Д. 147. Л. 7; Д. 162. Л. 4; Д. 483. Л. 1; Д. 486. Л. 1; ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 71, 95, 140, 155, 175, 187, 195, 197, 211, 212, 224, 226, 228; НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 3387, 3412,

4731; ЦГА РМ. Ф-40. Оп. 1. Д. 66. Л. 17; Симбирские епархиальные ведомости. 1889. № 19. 1 октября. С. 282; *Васина С. М.* Приходское духовенство Марийского края в XIX – начале XX вв.: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Йошкар-Ола, 2003. С. 239.

[23] См., напр.: ЦГА РМ. Ф-1. Оп. 2. Д. 140. Л. 2; Ф-3. Оп. 1. Д. 86. Л. 100 об.-103, 106 об.-107; Ф-40. Оп. 1. Д. 48. Л, 22 об.-23.

[24] ЦГА РМ. Ф-1. Оп. 1. Д. 972. Л. 1 об.; Д. 1089. Л. 5-5 об.

[25] НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 5485, 5492, 5499.

[26]*Васина С. М.* Приходское духовенство Марийского края в XIX – начале XX веков. Йошкар-Ола, 2006. С. 176.

[27] ГАУО. Ф-134. Оп. 3. Д. 1357; Оп. 5. Д. 373, 409, 413, 415, 416, 417, 450, 475; НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 119622, 121346, 121359, 123260; ЦАНО. Ф-570. Оп. 559. 1906 г. Д. 87.

[28] ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 249; НАРТ. Ф-4. Оп. 124. Д. 2; ЦАНО. Ф-570. Оп. 559. 1901 г. Д. 72.

[29] НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 120525.

[30] ГАУО. Ф-134. Оп. 5. Д. 396; ЦАНО. Ф-570. Оп. 559. 1907 г. Д. 54. Л.1-23.

[31] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 2. Д. 600. Л. 5.

[32] Подробнее о деятельности этой группы см.: *Шеррер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88-135.

[33] См.: *Аристова К. Г.* Обновленчество в Пензенской епархии в 1917 -1923 гг.: первые уроки советской власти: дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Пенза, 2011. С. 29; *Рягузов С. С.* Общественно-политическая деятельность православного приходского духовенства Европейского Севера в конце XIX – начале XX века: автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Архангельск, 2009. С. 15.

[34]*Головушкин Д.* Нужна ли России христианская политическая партия? Из истории проблемы // Гражданин. 2003. № 3. С. 51-54; *Колоухин С. О.* Власть духовная и власть светская: направления взаимодействия с последней трети XIX века – по февраль1917 г. (по материалам Московской епархии): автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Москва, 2012. С. 22; *Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии в 20-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2002. № 12. С. 84.

[35]*Бабкин М. А.* Русская Православная Церковь в начале XX века и ее отношение к свержению монархии в России: автореф. дис. … докт. ист. наук: 07.00.02. М., 2007. С. 32.

[36]*Левитин А. Э, Шавров В. М.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. Т. 1. С. 37; *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX в. С. 36.

[37]*Азов В.* Маленькие поэмы в прозе. Крестины // Барабан.

1917. № 1. С. 6.

[38]*Черкасов В.* Свобода церкви на началах соборности // Голос свободной церкви. 1917. 3 мая.

[39] Цит. по: *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Книга первая: Исторический очерк. Пенза, 1999. С. 257.

[40] См.: *Козлов Ф. Н.* Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х – 1920-е годы. Чебоксары, 2014. С. 28-29.

[41] См., напр.: *Плаксин Р. Ю.* Тихоновщина и ее крах. Л., 1987. С. 187.

[42] См.: *Головушкин Д. А.* Обновленческое движение в Русской православной церкви (февраль – октябрь 1917 г.) // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2004. С. 354-357; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. С. 291-292; *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2004. С. 226; Религиоведение: Энцикл. словарь / Общ. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян. М., 2006. С. 713; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды: от гонения к возрождению / А. В. Мартыненко (отв. ред.), Н. Ф. Беляева [и др.]. Саранск, 2013. С. 14; *Цыпин В.,* протоиерей. Обновленчество. Раскол и его предыстория // Сети обновленного православия. М., 1995. С. 6, 10; *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. С. 10-17.

[43] См.: *Воронцова И. В.* Религиозно-философские истоки «обновленческого раскола» (1917-1923) // Новый исторический вестник. 2007. № 16. С. 112-119.

[44] См.: *Кравецкий А. Г.* Священный Собор 1917-1918 гг. о расстреле Николая II // Ученые записки Российского православного университета апостола Иоанна Богослова. 1995. Вып. 1. С. 113; *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922-1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 217.

[45] См.: РГИА. Ф-833. Оп. 1. Д. 33. Л. 9; *Введенский А. И.* Церковь и государство (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918-1922 г.). М., 1923. С. 39.

[46] ГА РФ. Ф. А-353. Оп. 3. Д. 746, 747, 748, 765; *Головушкин Д.* Нужна ли России христианская политическая партия? С. 51-54.

[47]*Митрофанов Г,* прот. История Русской Православной Церкви. 1900-1927 гг. СПб., 2002. С. 238; *Писцов В.,* диакон. Периодические издания и публикации обновленческих групп как источник о истории обновленческого раскола: автореф. дис. … канд. богословия. Сергиев Посад, 2008. С. 14.

[48]*Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. С. 256,

268, 284; *Плаксин Р. Ю.* Тихоновщина и ее крах. С. 189; *Редькина О. Ю.* Илиодор в Советской России: 1918-1921 гг. // Стрежень: научный ежегодник. Вып. 1. Волгоград, 2000. С. 164-168; *Трифонов И. Я.* Раскол в русской православной церкви (1922-1925 гг.) // Вопросы истории. 1972. № 5. С. 70; *Фирсов С. Л.* «Рабочий батюшка». Штрихи к портрету обновленческого «митрополита» Александра Ивановича Боярского // Вестник ПСТГУ. 2005. № 4 (История). С. 87; *Цыпин В.,* протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 398.

[49] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2425. Л. 6; *Плаксин Р. Ю.* Тихоновщина и ее крах. С. 190.

[50] НА НИИГН. И-831. Л. 30; НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 18. Л. 1313 об.; *Андрей (Ухтомский),* епископ. Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев. Казань, 1909. С. 7; *Ерошкин Ю. В.* Церковная жизнь в Краснококшайске-Йошкар-Оле в 1920-1930-е годы и марийское викариатство // Навсегда у меня в сердце ты. 425 лет городу Йошкар-Оле. Йошкар-Ола, 2009. С. 46; *Захаркина А. Е, Фирстов И. И.* Мордовия в годы трех народных революций (хроника революционных событий. 1895 – май 1918). Саранск, 1957. С. 126, 128, 137; *Михайлов В.* Как сделать чуваш христианами // Сотрудник Приволжской миссии. 1911. № 51. С. 814-815; *Ф-ов А.* Религиозно-нравственное состояние чуваш в настоящее время // Симбирские епархиальные ведомости (далее – СЕВ). 1912. № 7-8. С. 254-256.

[51]*Садырова М. Ю.* Религия и церковь в повседневной жизни русского крестьянства в конце XIX – первой трети XX вв. (по материалам Пензенской и Саратовской губерний): автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Самара, 2010. С. 13.

[52]*Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. Саранск, 2005. С. 238.

[53] НА НИИГН. Л-95. Л. 4; *Грачева Ф. Т.* Горномарийские пословицы, поговорки, приметы, загадки. Йошкар-Ола, 2001. С. 131, 132; Марий калык ойпого: калыкмут-влак – Свод марийского фольклора: пословицы и поговорки / Сост. А. Е. Китиков. Йошкар-Ола, 2004. С. 8; Чăваш халăх пултарулăхĕ. Ваттисен сăмахĕсем [Чувашское народное творчество. Пословицы]. С. 45–46.

[54] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 417. Инв. № 1062. Л. 21; *Рошаль М. Г.* Записки из прошлого. М., 1969. С. 108, 144-145; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Документы и материалы: в 4 т. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. Т. 1. 1918-1922 гг. М., 2000. С. 181.

[55] Цит. по: *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь Пензенской деревни в 1920-е годы: традиции и перемены. М., 2009. С. 107.

[56]*Поспеловский Д.* Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003. С. 326.

[57]*Титлинов Б. В.* Новая Церковь. Пг.-М., 1923. С. 55.

[58] Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг.: в 2 кн. Кн. 2. М., Новосибирск, 1997. С. 417; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России (1917-1921 гг.). М., 1975. С. 96; *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской церкви: в 3 т. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 223.

[59] Большая советская энциклопедия: в 30 т. Т. 18. М., 1974. С. 199-201; Советская историческая энциклопедия: в 16 т. Т. 10. М., 1967. Стб. 396; *Трифонов И. Я.* Раскол в русской православной церкви (1922-1925 гг.). С. 72.

[60]*Феогност (Пушков),* игумен. Феномен «живоцерковников» и «обновленцев» начала XX века (К вопросу о церковных реформах) // Антираскол: информационно-справочный портал по расколоведению [электронный ресурс]. URL: http://www.anti-raskol.ru/pages/1508.

[61] См.: Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 14.

[62]*Крапивин М. Ю.* Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества (октябрь 1917 – конец 1920-х гг.): автореф. дис. . докт. ист. наук. СПб., 1999. С. 32.

[63]*Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России. С. 145; *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской церкви. С. 223.

[64] Архивы Кремля. Кн. 2. С. 185.

[65]*Селищев А. М.* Язык революционной эпохи. М., 1928. С. 215.

[66] Советская деревня глазами ВЧК. Т. 2. 1923-1929 гг. М., 2000. С. 102.

[67] См., напр.: *Антонин (Грановский),* епископ. О церковном моменте // Известия. 1924. 17 февраля.

[68]*Есенин С. А.* Русь бесприютная // *Есенин С. А.* Сочинения: Стихотворения. Маленькие поэмы. М., 2001. С. 300.

[69] См.: *Цыпин В,* прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. С. 414.

[70]*Бердяев Н. А.* Самопознание. М., Харьков, 1998. С. 490; *Чанин Ю.* Белые и черные // Правда. 1922. 12 октября.

[71]*Бухарин Н.* Итоги XII съезда РКП(б) // Власть Советов. 1923. № 5. С. 4.

[72] Деяния II Всероссийского Поместного Собора Православной церкви. М., 1923. С. 4; *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской церкви. С. 227-228.

[73] Русское православие: [электронный ресурс]. URL: http:// www. ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_3466; *Трифонов И. Я.* Раскол

в русской православной церкви (1922-1925 гг.). С. 72.

[74] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 80. Л. 91; НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 34. Л. 1 об.-2; ЦГА РМ. Ф. Р-188. Оп. 5. Д. 95. Л. 1-23.

[75] ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 91. Л. 14; Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 14. Л. 1-4.

[76] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 198. Л. 5; ГАПО. Ф. Р-2. Оп 1. Д. 200. Л. 137; ЦГА РМ. Ф. Р-188. Оп. 5. Д. 95. Л. 1-23; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье и контрреволюционная деятельность церкви в Мордовии в 1922 году // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Вып. 2. Саранск, 1976. С. 75-76; *А. М.* [псевдоним] Среди духовенства // Трудовая газета. 1922. 17 ноября; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии в 20-х годах XX столетия // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 72.

[77] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп.1. Д. 125. Л. 25, 31, 37; Р-250. Оп. 5. Д. 2. Л. 9 об.; Д. 33. Л. 34; ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2380. Л. 24; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 296.

[78]*Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 296; Доклад о религиозных сектах и культах, находящихся в районе Саранского уезда, за август 1923 года. Доклад о религиозных сектах и культах, находящихся в районе Саранского уезда за август 1923 года // Саранские епархиальные ведомости. 2003. № 5. С. 47.

[79] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 92. Л. 43; *Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии. С. 91.

[80]*Х. Л.* [псевдоним]. Живая церковь // Чувашский край. 1923. 3 февраля.

[81] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 33. Л. 3.

[82] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 3-4.

[83] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 3. Л. 21; Д. 33. Л. 14об.; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 3-4.

[84] НА НИИГН. Л-900. Л. 101; *Абрамов В. К.* Мордовский народ (1897-1939). Саранск, 1996. С. 43-44; *Васильев Т. В.* Мордовия. Саранск, 2007. С. 76; *Гребнев М.* Мордва Самарской губернии: историко-этнографический очерк // Самарские епархиальные ведомости. 1886. № 23. С. 462; *Дубасов И. И.* Исторические известия о мордве, населяющей Тамбовскую губернию // Древняя и новая Россия. 1881. Т. 19. № 3. С. 597; Межконфессиональный диалог как основа религиозной политики региона (на примере Республики Мордовия) / Ф. А. Айзятов [и др.]. Саранск, 2012. С. 41; *НоврускийН.* К истории инородческого вопроса // СЕВ. 1897. № 14. С. 564; *Таймасов Л. А.* Христианское просвещение

нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. … докт. ист. наук: 07.00.07. Чебоксары, 2004. С. 65-66.

[85]*Абрамов В. К.* Мордвины вчера и сегодня. Саранск, 2002. С. 61.

[86]*Беззубов В. И.* Документы о жизни и научной деятельности М. Е. Евсевьева. Саранск, 1950. С. 64.

[87] НА РТ. Ф-92. Оп. 1. Д 9940. Л. 19-20; *Гребнев М.* Приход Ибрякинской Христорождественской церкви Бугурусланского уезда в топографическом, церковно-историческом и этнографическом отношениях // Самарские епархиальные ведомости. 1885. № 16. С. 370.

[88] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 92. Л. 111; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 952. Инв. № 3734. Л. 16; *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. Чебоксары, 1959. С. 244, 333; Положение о Симбирской чувашской учительской школе. Симбирск, 1900. С. 3.

[89]*Есикова Е. М.* Православная миссионерская деятельность среди чуваш Оренбургской епархии (1859-1917 годы) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 16. С. 77; *Львов Г.* Языческие браки у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1898. № 10. С. 405; *Никифоров Ф.* Стюхинские чуваши // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете. 1889. Т. XX. Вып. 6. С. 328; *Никольский Н. В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI-XVIII веках: ист. очерк. Казань, 1912. С. 194219; Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Т. VI. СПб., 1901. С. 174; *Ягафова Е. А.* Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007. С. 51-52.

[90] Господа нашего Иисуса Христа Святые Евангелия от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на черемисском языке. Казань, 1906; Йумын законжы. Беседы на 10 заповедей. Казань, 1915; Краткий катехизис на луговом черемисском наречии. Казань, 1873; Молитвослов на черемисском языке. Казань, 1914; Требник на луговом наречии черемисского языка. Казань, 1885 и др.

[91] См.: *Васенев С. А.* Становление и развитие марийской нации. Йошкар-Ола, 1982. С. 29; *Николаев И.* Черемисское воззвание // Сотрудник Братства свят. Гурия. 1910. № 38. С. 607; *Никольский Н. В.* Статистические сведения о черемисах за 1911 г. с указанием литературы о них и изданий на черемисском языке. Казань, 1913. С. 2-3; *Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии. С. 96.

[92]*Зеленеева Г. С.* Межнациональные и межконфессиональные отношения в Республике Марий Эл на рубеже XX-XXI вв.: автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.07. Казань, 2011. С. 13; *Иванов А. Г.*

Языческие верования марийцев и действия властей в XIX – начале XX вв. // Весна народов: этнополитическая история Волго-Вятского региона. Сб. док-тов / под ред. К. Мацузато. Екатеринбург, 2002. С. 65; *Ильминский Н. И.* Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае // Сотрудник Братства свят. Гурия. 1910. 7 февраля. С. 156; Краткая заметка об инородцах Волжско-Камского края // СЕВ. 1897. № 1. С. 26; *Феклина О. Б.* К вопросу о кризисе Русской Православной Церкви накануне 1917 года // Россия в годы революций и Гражданской войны: историко-правовой аспект: материалы науч.-практ. конф. Уфа, 2009. С. 120.

[93]*Иванов А. Г.* Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей // Марийский археографический вестник. 1998. № 8. С. 49; *Козлова К. И.* Очерки этнической истории марийского народа. М., 1978. С. 222-223.

[94] Прошение членов марийской секты «Кугу сорта» османскому султану о заступничестве перед российским императором // Документы по истории Волго-Уральского региона XVI-XIX веков из древлехранилищ Турции / сост. И. А. Мустакимов. Казань, 2008. С. 331-335.

[95] ГА РМЭ. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 1. Л. 32; *Сануков К Н.* Марийская автономия. Йошкар-Ола, 2010. С. 35; *Янтемир М. Н.* Марийская автономная область. Йошкар-Ола, 2005. С. 49.

[96] ГА РМЭ. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 13. Л. 8; Из истории образования Марийской автономной области: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 2000. С. 28, 30; Установление Советской власти в Марийском крае: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 1970. С. 65; *Чузаев Р. И.* Марийское национальное движение в 1917-1918 годах. Йошкар-Ола, 2008. С. 80.

[97]*Благовещенский С.* Новые «поганые»? // Избранные статьи журналиста Григория Котошихина: [электронный ресурс]. URL: http:// kotoshihin.narod.ru/art2000/pagan.htm; *Орлова Л.* Чисто марийская вера // НГ-религии: [электронный ресурс]. URL: http://religion.ng.ru/politic/2010-10-20/6_mari_el.html; *Фейган Дж.* Марийское язычество: традиционная религия или деструктивный культ? // Русский журнал: [электронный ресурс]. URL: http://religion.russ.ru/problems/state/20020711-feigan.html.

[98] Энциклопедия Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2009. С. 152.

[99] Об охране и рациональном использовании окружающей природной среды: Закон Республики Марий Эл от 17 апреля 1991 г. № 143-III // Совет и его дела. 1991. № 69.

[100]*Иванов А. Г.* О роли язычества в социально-этнической консолидации марийцев в XVIII – первой половине XIX века //

Межэтнические отношения, национальные проблемы и движение в Среднем Поволжье и Приуралье в XVIII-XX вв.: тезисы и доклады регион. науч. конф., посвящ. 90-летию со дня рождения проф. И. Д. Кузнецова. Чебоксары, 1996. С. 17; *Минеева Е. К.* Становление Марийской, Мордовской и Чувашской АССР как национально-территориальных автономий (19201930-е годы). Чебоксары, 2009. С. 215-216.

[101]*Филатов С., Щипков А.* Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. 1994. № 11-12. С. 183; *Филатов С.* Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива // Республика Марий Эл: [электронный ресурс]. URL: http://www.mari-el.name/static/vozrozhdenie.html; *Ягафова Е. А.* Проблемы «религиозного образования» в современном обществе // Самарская область. Этнос и культура. 2009. № 1. С. 31.

[102] См.: РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 202. Л. 5об.; ГИА ЧР. Ф-350. Оп. 1. Д. 12. Л. 122; *Козлов Ф. Н.* Взаимоотношения государства и Русской Православной церкви в 1917 – начале 1940-х гг. (по материалам Чувашии): дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 2009. С. 99-100.

[103]*Ерошкин Ю. В.* Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии: епископы Арсений (Денисов) и Иоанн (Широков) // Христианское просвещение и русская культура: доклады и сообщения XIV науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2011. С. 10; *Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии. С. 93-94.

[104] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 49. Л. 14-15, 19-20, 27-30, 38-47; Д. 125. Л. 2-3; Д. 165; *Аристова К. Г.* Обновленчество в Пензенской епархии в 1917-1923 гг. С. 77-92; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. С. 283-284; *Зелёв С. В.* Сурская Голгофа. Пензенская епархия в годы гонений (1917-1941). Пенза, 2007. С. 35-36.

[105] Мордовия: Энцикл.: в 2 т. Т. 2. М-Я. Саранск, 2004. С. 110; *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае: историко-культурологический аспект. Саранск, 2006. С. 333-334, 351.

[106]*Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 335-336, 346347.

[107]*Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии. С. 94; *он же.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 78.

[108] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 3. Л. 13; *Ерошкин Ю. В.* Епископ Сергий (Куминский) // Христианское просвещение и русская культура: Материалы VIII науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2005. С. 73.

[109] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 302. Л. 56; Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 11. Л. 72.

[110] Там же. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 302. Л. 21, 56; Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 11. Л. 30, 72, 105, 128.

[111] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 403. Л. 15-15 об.

[112] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 11. Л. 136-137, 157; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 74-75.

[113] Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 933.

[114]*Ерошкин Ю. В.* Из истории Марийского викариатства Нижегородской епархии. С. 20.

[115] См.: ГА РМЭ. Ф-86. Оп. 1. Д. 101. Л. 10.

[116]*Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 77-78.

[117] Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Дело по обвинению епископа Иоанна (Широкова); Дело по обвинению епископа Варлаама (Козули); Дело по обвинению епископа Леонида (Антощенко) и других (листы дел не пронумерованы).

[118] Марийская епархия празднует 20-летний юбилей // ИА «Мари-Медиа»: Информационный портал медиа-холдинга MariMediaGroup. URL: http://www.marimedia.ru/news/culture/item/ 23595.

[119] См.: *Козлов Ф. Н.* Православие в Чувашском крае. С. 98-99.

[120] ГИА ЧР. Ф-350. Оп. 1. Д. 12. Л. 122; Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 43. Л. 164; РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 202. Л. 6.

[121] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 196. Л. 4 об.

[122]*Александров Г. А.* Чувашские интеллигенты. Биографии и судьбы. Чебоксары, 2006. С. 102.

[123] ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 43. Л. 14 об.; Бюллетень Первого Всероссийского съезда работников просвещения и социалистической культуры среди чуваш. Казань, 1919. С. 3; *Ершова О. В.* Школы нового типа в Советской России в 20-30-е годы XX века. М., 2005. С. 43.

[124]*Зеткина И. А.* Национальное просветительство Поволжья: Формирование и развитие. Саранск, 2003. С. 139; *Москвина Л. П.* Марийская национальная интеллигенция в конце XIX – начале XX веков. Йошкар-Ола, 2007. С. 24, 26; *Чузаев Р. И.* Марийское национальное движение в 1917-1918 годах. С. 47, 72.

[125] ГА РМЭ. Ф. Р-35. Оп. 1. Д. 60. Л. 24 об.; Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 24. Л. 16; Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 103. Л. 10; 15 лет социалистического строительства МАО. Йошкар-Ола, 1936. С. 169; *Иванов И. Г.*

История марийского литературного языка. Йошкар-Ола, 1975. С. 71, 82.

[126] НА РТ. Ф-4. Оп. 1. Д. 3659. Л. 7; ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 132. Л. 1; *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 39; *Ивашкин В. С.* Формирование советской интеллигенции в Мордовии (1917-1941 гг.). Саранск, 1972. С. 45; *Талдин Н. В.* Очерки истории мордовской школы. Саранск, 1956. С. 6; *Ульянов Г. К.* Наболевшие вопросы // Просвещение национальностей. 1929. № 1. С. 48; *Участник съезда* [псевдоним]. Новая опасность // Сотрудник Братства свят. Гурия. 1910. № 39. С. 615.

[127] ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 1595. Л. 4; Д. 5077. Л. 1-2 об., 4; Д. 5084. Л. 27; Д. 5572. Л. 44-47; Д. 5985. Л. 4; Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 года. Отд. I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. Т. II. Западный район. Центрально-Промышленный район. М., 1928. С. 141; Общество и власть. Российская провинция: в 3 т. Т. 1. 1917 – середина 1930-х годов / сост. А. А. Куликов, Л. П. Колодникова, В. В. Смирнов. М., 2002. С. 125.

[128] ГАУО. Ф. Р-190. Оп. 1. Д. 132. Л. 4; ЦГА РМ. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 38. Л. 8; Бюллетень XIV Краснослободского уездного съезда Советов (21-25 марта 1927 г.). Саранск, 1927. С. 13; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. Саранск, 1959. С. 69; Образование Мордовской АССР: док-ты и материалы (1917-1937 гг.) / Сост. М. С. Букин,

С. П. Кабаева, И. И. Подгорнов и др. Саранск, 1981. С. 35; *Саратовцева Н. В.* Основные этапы развития единой трудовой школы в Мордовском крае в 1917-1930 гг. // Страницы истории образования в Мордовском крае: постреволюционный период. Саранск, 2003. С. 12.

[129] НА НИИГН. И-900. Л. 11; ГАПО. Ф. П-36. Оп. 1. Д. 1189. Л. 183; Д. 1467. Л. 84 об.; ЦГА РМ. Ф. Р-297. Оп. 1. Д. 50. Л. 14; Мордовское население Пензенской губернии, его прошлое и современное состояние / под ред. Г.А. Полумордвинова. Пенза, 1927. С. 108, 112-113; *Ососков А., Котков К.* Народное образование в Мордовской АССР. Саранск, 1946. С. 26; *Петербургский Ф. И.* Основные этапы развития мордовской школы Пензенской губернии // Просвещение мордвы. Вып. 1. М., 1928. С. 15; По заветам Ленина / Под ред. М. В. Дорожкина. Саранск, 1970. С. 74.

[130]*Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 380; *Петербургский Ф. И.* Основные этапы развития мордовской школы Пензенской губернии. С. 19.

[131] ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 671. Л. 2; Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 283. Л. 1; Ф. Р-318. Оп. 1. Д. 61. Л. 35; За большевистское

единство партийной организации Мордовии! // Красная Мордовия. 1933. 16 июля; Культурное строительство в Мордовской АССР: сб. док-тов. Ч. 1. 19171941 гг. Саранск, 1986. С. 154; *Минеева Е. К.* Становление Марийской, Мордовской и Чувашской АССР как национально-территориальных автономий. С. 439.

[132] Стенограммы мордовской языковой конференции. Саранск, 1934. С. 4.

[133] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 25. Л. 14; ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 365. Л. 1-4 об.

[134] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 92. Л. 53, 64.

[135] Там же. Ф. Р-248. Оп. 4. Д. 337. Л. 3-3 об., 10 об.; Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 2262. Л. 85.

[136] Там же. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 119. Л. 20, 22.

[137]*Дамаскин (Орловский),* игумен. Герман (Кокель) // Православная энциклопедия: в 33 т. Т. 11. М., 2006. С. 225; *Иосиф (Ключников),* иеродиакон. Жития новомучеников земли Чувашской. Чебоксары, 2009. С. 130.

[138] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 119. Л. 20-21, 24; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 290. Инв. № 6099. Л. 60б.; *Дамаскин (Орловский),* игумен. Герман (Кокель). С. 225.

[139] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 25. Л. 105, 120; Оп. 6. Д. 35. Л. 3-4; Состояние антирелигиозной работы в Чувашии: постановление бюро Чувашского ОК ВКП(б) от 18 сентября 1931 г. Чебоксары, 1931. С. 16-17.

[140] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 29, 80; История Чувашии новейшего времени.1917-1945. Чебоксары,2001. С.118.

[141] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 92. Л. 48об.; Оп. 2. Д. 33. Л. 189.

[142] ГАУО. Ф-134. Оп. 3. Д. 905. Л. 107; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 89. Л. 81.

[143] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 80; Оп. 7. Д. 34. Л. 160; ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 50. Л. 99; Оп. 2. Д. 141. Л. 46; Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 2262. Л. 270, 279.

[144] ГИА ЧР. Ф. Р-122. Оп. 4. Д. 3. Л. 62; Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 141. Л. 64-66.

[145] См., напр.: РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 196. Л. 1-98.

[146] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 34. Л. 41.

[147]*Барзилов С. И., Чернышов А. Г.* Политическая структура современной провинции. М., 1997. С. 4.

[148]*Балашов В. А.* Культура и быт мордовского колхозного села (Историко-этнографический очерк по материалам Зубово-Полянского района Мордовской АССР). Саранск, 1975. С. 56.

[149] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 198. Л. 5; *Денисов П. В.* Религия и

атеизм чувашского народа. С. 302; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 78.

[150] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 302. Л. 9; *Берман А. Г.* Страницы истории православия в Чувашии в XX веке. Чебоксары, 2009. С. 31; Из истории борьбы с православием в городе Саранске в первые годы советской власти / Подг. публ. С. Б. Бахмустова, В. И. Лаптуна // Саранские епархиальные ведомости. 2003. № 5. С. 47; *Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 75-76.

[151]*Шишкин А. А.* Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970. С. 286; *Гордиенко Н. С., Носович В. И., Харахоркин Л. Р.* Современное православие и его идеология. М., 1963. С. 44.

[152] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 68. Л. 170; Д. 191. Л. 7; ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 392. Л. 49-62.

[153] См.: ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 10. Л. 5; *Ерошкин Ю. В.* Церковная жизнь в Краснококшайске – Йошкар-Оле в 1920-1930-е годы. С. 48; *Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2006. № 16. С. 64.

[154] Гордиенко Н. С. Православие в советском обществе. Основные этапы эволюции // Русское православие. Вехи истории. М., 1989. С. 634.

[155]*Хоскинг Дж.* История Советского Союза. 1917-1991 / пер. с англ. Смоленск, 2000. С. 222.

[156] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 25. Л. 129.

[157] Акты Святейшего Тихона. С. 361-363.

[158] Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / сост. А. Мазырин, О. В. Косик. М., 2011. С. 117-121.

[159]*Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России. С. 249.

[160] См.: *Иоанн (Снычев),* митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия: григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. 2-е изд., доп. Сортавала, 1993. С. 135-136; *Сысоев Д.*, свящ. Катакомбный раскол // Персональная страница священника Даниила Сысоева: [электронный ресурс]. URL: http://sysoev2.narod.ru/katraskol.htm; *Хижий М.,* протоиерей. Размышления о церковной политике Патриарха Сергия (Страгородского) // Альфа и Омега. 2002. № 3. С. 120-130.

[161] См.: *Бабицин В,* свящ. Расколы Россшской Православной Церкви въ 20 Веке (или, кто на самом деле является раскольником?) // Сайт священника Русской истинно православной церкви Виктора Бабицина: [электронный ресурс].

URL: http://www.fr-victor.ru/index.php?catid=30:histori&id=52:-i-20-&Itemid=41&option=com_content&view=article; Тайной Церкви ревнитель. Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы / Сост. Л. Е. Сикорская. М., 2008. С. 61; *Шумило С.* В катакомбах. Православное подполье в СССР. Луцк, 2011. С. 21, 39-40, 42, 45.

[162] См. об этом указе: Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Илларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян / Сост. Л. Е. Сикорская. М., 2009. С. 89-92.

[163] Цит. по: Новомученики Казанские. Казань, 2012. С. 20.

[164]*Мазырин А. В.,* иерей. Внутренние конфликты в Русской Православной Церкви второй половины 1920-х – 1930-х годов (в свете позиции высших иерархов): автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2005. С. 18.

[165] Письма катакомбного Епископа А. к Ф. М. // Церковные ведомости Русской истинно православной церкви: [электронный ресурс]. URL: http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=278.

[166] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 3. Д. 48. Л. 146; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 1346. Л. 56.

[167] См.: *Иоанн (Снычев),* митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия. С. 130. Некоторые документы о неприятии «Декларации» см.: Алчущие правды. С. 125-157 и др.

[168]*Пидгайко В. Г.* Истинно православные христиане // Православная энциклопедия: в 33 т. Т. 27. М., 2011. С. 704.

[169] Русская катакомбная церковь Истинных православных христиан: официальный сайт. URL: http://www.katakomb.rU/2/whoiswho.html.

[170] См.: Альтернативное православие: Справка редакции журнала «Отечественные записки» // Отечественные записки. 2001. № 1. С. 206-212; *Погасий А. К.* Конкурентные религиозные дискурсы в социально-исторической эволюции русского православия: автореф. дис. . докт. филос. наук: 09.00.14. Санкт-Петербург, 2013. С. 34-35; Религиоведение: Энцикл. словарь. С. 924, 925.

[171]*Мазырин А.*, иерей. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах. М., 2006. С. 20.

[172] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 213. Л. 148.

[173] Вятский исповедник: святитель Виктор (Островидов). Жизнеописание и труды / сост. Л. Сикорская. М., 2010. С. 135, 166, 169.

[174]*Поляков А. Г.* Сущность викторианского течения в Русской православной церкви глазами сторонников митрополита Сергия (Страгородского): октябрь 1927 – начало 1929 года // Вестник Удмуртского университета. 2012. Вып. 1. С. 127.

[175] См. подробнее: Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Илларион, епископ Поречский. С.158-173,233-243.

[176]*Попов Н. С.* Православие в марийских приходах Вятской епархии. С. 80.

[177] См.: Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Книга памяти по регионам: Марийская область (АССР) // Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти: Конец 1920-х – начало 1970-х годов: [электронный ресурс]. URL: http://www.histor-ipt-kt.org/KNIGA/mary.html; *Осипова И. И.* Обзор следственных дел по «к.-р. организациям ИПЦ» в Марийской области. 1929-1945 // Там же. URL: http://www.histor-ipt-kt.org/DOK/mary. html.

[178]*Осипова И. И.* Указ. соч.

[179] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 3. Д. 3098. Л. 7, 139-140, 151 об.-152, 171 об., 181 об., 188 об., 266, 272.

[180] См.: *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 313.

[181]*Браславский Л. Ю.* Религиозные и оккультные течения в Чувашии. Чебоксары, 2000. С. 110.

[182] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 3. Д. 3098. Л.153 об., 157, 160.

[183] Там же. Л. 144 об., 156 об., 159.

[184]*Браславский Л. Ю.* Религиозные и оккультные течения в Чувашии. С. 108.

[185] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 3. Д. 3738. Л. 230.

[186] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 1264. Л. 1, 5, 6; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 314, 317.

[187] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 7. Д. 35. Л. 27-32; Оп. 8. Д. 51. Л. 322; Д. 212. Л. 150; Д. 213. Л. 123-124; Оп. 10. Д. 238. Л. 110; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 315.

[188] См., например: *Федоренко Ф. И.* Секты, их вера и дела. М., 1965. С. 98, 205-206.

[189]*Гринько В. С.* Единое учебно-методическое обучающее пособие по философским наукам. Кострома, 1998. С. 27; *Иосиф (Ключников),* иеродиакон. Синодик Чебоксарско-Чувашской епархии: иллюстрированный сборник статей о пострадавших за православную веру в годы советской власти в Чувашии. Чебоксары, 2012. С. 168.

[190] См.: ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 3646. Л. 219; *Савин А. И.* Из истории сопротивления единоличного крестьянства Сибири

массовой коллективизации // Власть и общество в Сибири в XX веке: сб. науч. ст. Вып. 3 / науч. ред. В. И. Шишкин. Новосибирск, 2012. С. 160.

[191] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 2. Д. 2. Л. 21об.; *Иосиф (Ключников),* иеродиакон. Синодик Чебоксарско-Чувашской епархии. С. 166-177.

[192] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 3646. Л.42 об., 48 об.

[193] Откр. 13:5-8, 18.

[194] ГИА ЧР. Ф. Р-1515. Оп. 1. Д. 13. Л. 23; Ф. Р-1754. Оп. 2. Д. 2. Л. 21 об.

[195] Мордовия: Энцикл.: в 2 т. Т. 1. А-М. Саранск, 2003. С. 391; *Ильичев И.* Деятельность подпольного монастыря под руководством епископа Сергия (Кудрявцева) // Голос эпохи. 2013. Вып. 1. С. 256-269.

[196] Подробнее см.: *Королев А. А., Королева Л. А., Гринцов Д. М.* Истинно православные христиане Пензенской области в 1940-1980-х гг. // Общество: философия, история, культура. 2013. № 1. С. 48-51.

[197]*Цыпин В.,* протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. С. 440.

[198]*Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 337-339, 345-346.

[199] См., например: *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. С. 329-341.

[200] См.: *Дюкова А. О.* Истинно-православная церковь и истинно-православные христиане в Нижегородском крае (по архивным и экспедиционным материалам) // Анти-раскол: информационно-справочный портал по расколоведению: [электронный ресурс]. URL: http://www. anti-raskol.ru/pages/1550

[201] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 125. Л. 60; Оп. 6. Д. 35. Л. 5; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 25. Л. 44 об.

[202] См.: Трудовая газета. 1924. 13 февраля.

[203] Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Дело по обвинению мирянина Р. Г. Костромина и др. (листы дела не пронумерованы); ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 302. Л. 40; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 5. Д. 25. Л. 26; Оп. 7. Д. 68. Л. 170.

[204] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 51. Л. 176.

[205] См.: РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 157. Л. 55-56; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 51. Л. 3; Александров Н. А. Врата судьбы. Йошкар-Ола, 2004. С. 7-8; *Востриков В.* Дело отца и сына // Йошкар-Ола: городской еженедельник. 2011. 10 мая; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 457; *Димитриев В. Д.* М.П. Петров (Тинехпи) – деятель просвещения и культуры, этнограф и

историк. Чебоксары, 2003. С. 12; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни. Козьмодемьянск, 2010. С. 57; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны: док-ты и материалы / сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1959. С. 121; *Сануков К. Н.* Историк-просветитель Федор Егоров // Марийский археографический вестник. 1997. Вып. 7. С. 89; Сложение духовного сана // Знамя революции. 1919. 26 января; *Юрин И. А. О* некоторых формах массово-политической работы партийных организаций Мордовии в первые годы Советской власти. 1918-1920 // Труды НИИ. Серия историческая (Вып. 38). Саранск, 1969. С. 179; *Юрьев М. И.* Чаваш писателёсем: биобиблиографический справочник [Чувашские писатели: биобиблиографический справочник]. Шупашкар, 1968. С. 157 и др.

[206] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 5. Д. 5. Л. 304; Д. 7. Л. 86; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 22. Л. 1; Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 262. Л. 5 об.; Д. 650. Л. 6, 9, 10; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. С. 304; *Лаптун В. И.* Из истории провинциальной культуры. Саранск, 2010. С. 107; *Нефедов А*. Чирку тарӧинчен тухрам [Освободился от церковного рабства] // Канаш. 1927. 7 мая и др.

[207] ГА РМЭ. Ф. Р-35. Оп. 1. Д. 11. Л. 11 об.-12, 62 об., 63 об.; Ф. Р-384. Оп. 1. Д. 86. Л. 37-39; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии за годы Советской власти // Развитие атеизма в Мордовии / сост. Н. Ф. Мокшин. Саранск, 1972. С. 73; *она же.* На путях к духовной свободе. Саранск, 1983. С. 50; Из истории борьбы с православием в городе Саранске в первые годы советской власти. С. 47; *Козлов Ф. Н.* Православие в Чувашском крае. С. 214-226; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 15.

[208] ГА РМЭ. Ф-172. Оп. 1. Д. 629а. Л. 35 об.-36; Марийская биографическая энциклопедия / сост. В. А. Мочаев. Йошкар-Ола, 2007. С. 375.

[209] ГА РМЭ. Ф. П-104. Оп. 1. Д. 4. Л. 43; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 34. Л. 3.

[210] Подробный анализ см.: *Козлов Ф. Н.* Отказ от сана как способ социальной адаптации священнослужителей (на материалах Чувашской автономии) // Исторический вестник. 2013. № 1. С. 62-76. См. также: *Богданович Л. А.* Работа ЦГА РМ с запросами граждан, репрессированных в 1920-е – начале 1950-х гг. // Репрессии в Мордовии 1930-х гг. и их последствия: Материалы науч.-практ. конф. Саранск, 2004. С. 76.

[211] См.: ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 6; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 5. Д. 2. Л. 50; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 91. Л. 136; Оп. 2. Д. 141. Л. 100; *Бортник Г.* Дед Севастьян стал безбожником // Безбожник. 1934.

№ 10. С. 16-17; Рушатся церковные устои // Красная Чувашия. 1930. 1 января; Отказались от поповства // Там же. 24 февраля.

[212] См.: По вопросу об антирелигиозной пропаганде в деревне: резолюция XIII съезда РКП(б) от 3 июня 1924 г. // *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик: УССР, БССР, ЗСФСР, Узбекской и Туркменской. М., 1926. С. 26.

[213] РГАСПИ. Ф-17. Оп. 162. Д. 6. Л. 94.

[214] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 11. Л. 48, 57; РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2614. Л. 1.

[215] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 3. Л. 82 об.

[216] *Касимов Е. В.* Общественно-политические настроения крестьянства Чувашии в годы новой экономической политики // Личность, общество, власть в истории Чувашии: XX век. Чебоксары, 2007. С. 180.

[217] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 247. Л. 15, 43, 44.

[218] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 109-109 об.; Оп. 7. Д. 34. Л. 19 об., 33 об., 195; Оп. 8. Д. 94. Л. 46; Оп. 10. Д. 31. Л. 166; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 89. Л. 184.

[219] *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье. С. 77-78; *Берман А. Г.* Мистические секты в Среднем Поволжье во второй половине XIX – начале XX вв. // Исторический вестник. 2013. № 1. С. 35; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 307.

Глава третья
Секуляризационные действия советской власти по отношению к русской православной церкви

Агрегация интересов есть деятельность, в ходе которой политические требования индивидов и групп соединяются в партийные программы.

Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р., «Сравнительная политология сегодня»

3.1. Поземельные и имущественные отношения органов управления и Православной церкви в первые годы советской власти

Привлечь симпатии масс и упрочить свои позиции пришедшие к власти в стране в октябре 1917 г. большевики могли, только решив самые злободневные проблемы: земельную, военную и национальную. Поэтому не удивительно, что одним из основных элементов формирующегося социалистического законодательства стал Декрет о земле. Он оказался действенным средством борьбы за умы крупнейшего социального страта. Наряду с национализацией в числе прочего церковно-монастырской земельной и иной недвижимой собственности[1], декрет одномоментно решал три системных задачи. Во-первых, способствовал удовлетворению насущной материальной потребности сельчан. Реализация на практике эсеровской программы социализации земли позволила РСДРП(б) выполнить эти требования крестьян и тем самым привлечь на свою сторону, заручиться их поддержкой. Во-вторых, декрет изъял значительную часть церковного имущества, не покушаясь при этом на собственно религиозные представления крестьян. В-третьих, декрет на самом деле лишь узаконил уже происходившую экспроприацию церковно-монастырского землевладения.

Так, тамбовский губернатор в конце 1916 г. доносил в департамент полиции, что прибывшие из армии нижние чины говорят среди населения, что «они теперь знают, как взять землю». В марте следующего года М. И. Калинин говорил о конфискации удельных, помещичьих и монастырских земель как о «вопросе сегодняшнего дня». В апреле с призывом «Берите землю самолично» обратилась к крестьянам редакция казанской большевистской газеты «Рабочий». В мае на страницах печатного органа Чебоксарского Совдепа были опубликованы решения по аграрному вопросу Апрельской конференции большевиков, а в июне – «Открытое письмо В. И. Ленина к крестьянским депутатам» на местах с призывом «тотчас брать всю землю»[2]. Летом в деревнях появились пробольшевистски настроенные агитаторы-солдаты. Вспоминая о событиях осени 1917 г. в д. Юшково Царевококшайского уезда, И. С. Максимов отметил, как «мужики навострили уши», когда агитаторы на конкретном примере пояснили, что «если поделить 200 десятин монастырской

земли, то каждое хозяйство получит по две десятины»[3].

Результатом такой пропаганды стали приговоры крестьянских сходов, постановления волостных земельных и сельских комитетов, уездных и губернских съездов крестьянских депутатов с требованием изъятия церковно-монастырских угодий. Аналогичные решения принимали состоявшиеся весной – летом 1917 г. национальные съезды[4]. Случаи отчуждения причтовой земли отмечены практически во всех уездах, впоследствии составивших национальные автономии мари, мордвы и чувашей. Подверглась «изъятию» на указанных территориях и монастырская земельная собственность[5].

В поисках защиты представители духовенства апеллировали к органам власти. Конечно, губернские и уездные комиссары Временного правительства и другие исполнительные органы принимали соответствующие постановления о сохранении земли в распоряжении прежних хозяев, направляли на места циркулярные предписания и требовали от волостных комитетов повлиять на крестьян «своим авторитетом»[6]. Однако захваты и передел церковно-монастырских угодий продолжались, более того – волостные земельные комитеты выше по инстанции сообщали о невозможности остановить уже набравший обороты процесс перераспределения и ходатайствовали об «оставлении земли в настоящем виде», т. е. разделенной[7]. Как видим, часть церковно-монастырских земель оказалась изъята еще до принятия декрета. Последний лишь юридически закрепил уже имевшуюся практику и способствовал ее продолжению на законных основаниях.

Соответствующие декрету резолюции об объявлении народным достоянием всех, в том числе монастырских и церковных пахотных и луговых земель выносили губернские съезды Советов крестьянских депутатов. Руководствуясь их решениями, аналогичные постановления принимались на уездном уровне и далее по вертикали вниз – волостными съездами крестьянских депутатов и волостными земельными комитетами, и, наконец, «за» соответствующие приговоры выступали сходы сельских обществ[8]. Вслед за земельными угодьями были объявлены «народным достоянием» и леса[9]. Впоследствии процесс принятия крестьянских решений об изъятии монастырской земли и конфискации монастырской собственности нашел отражение в художественных произведениях (например, драме И. С. Максимова-Кошкинского «Земля поднимается»)[10].

Координаторами, разъяснявшими и направлявшими ход процесса, выступали местные Советы, практическими мерами

руководили возвратившиеся домой революционно настроенные солдаты, матросы, рабочие и крестьяне-отходники. Отсутствие в 1917 г. на территории национальных регионов большевистских организаций привело к появлению такого своеобразного явления, как инфильтрация туда коммунистов, когда центральные органы направляли членов партии или же они приезжали по собственной инициативе. Так, в мордовские уезды прибыли петроградские, московские и курские большевики, в чувашские и марийские уезды своих агитаторов направили организации РКП(б) Казани и Нижнего Новгорода[11].

В конце 1917 – начале 1918 г. были конфискованы земли, лесные угодья и имущество значительной части располагавшихся на территории Мордовии, Марийского края и Чувашии монастырей (Царевококшайского Богородице-Сергиева женского монастыря, Мироносицкой пустыни, Аштавай-Нырской мужской Свято-Никольской монашеской общины, Куриловского женского монастыря во имя Тихвинской иконы Божией Матери, Чуфаровского СвятоТроицкого женского монастыря, Краснослободского Успенского монастыря, Зиновской Рождество-Богородицкой женской обители, Ново-Серафимовской мужской пустыни), а также ряда местных причтов[12]. В отдельных случаях крестьяне близлежащих деревень просто грабили монастырское имущество, причем этот процесс наиболее характерен оказался для региона современной Мордовии. Подобная участь постигла Новосерафимовский, Троицкий и Чуфаровский монастыри, хозяйства Знаменского женского монастыря в с. Ключищи Инсарского уезда, Кимляйского Александро-Невского женского монастыря при с. Ворона Краснослободского уезда[13]. В Марийском крае крестьянами с. Огнева Майдана и с. Семьян Васильсурского уезда был подожжен и разгромлен «до невозможного положения» засурский хутор Михаило-Архангельского монастыря, а в Аштавай-Нырской мужской Свято-Никольской монашеской общине мобилизованные в Красную армию крестьяне взяли из церковного ящика 700 руб. и «изъяли» ценные бумаги и полпуда меда[14].

Вполне естественно, что принудительно-насильственное отчуждение церковно-монастырских земель встретило противодействие и сопротивление со стороны клира Русской православной церкви, политических противников РСДРП(б) и не признавших легитимности власти большевиков местных органов управления. Так, Казанская губернская земельная управа сразу после опубликования декрета направила в уезды уведомление об его непризнании и отмене[15]. Укрывшийся за псевдонимом «Чорт Лиловый» автор сатирического журнала «Барабан» «разродился»

философско-бытовым, а в контексте и провокационным (учитывая религиозность и подспудно негативное отношение населения к словам типа «черт», «сатана» и т. п.) вопросом:

– Слушай, дядя, кто здесь правит:
Царь, и раб, иль червь, иль Бог,
Завтра кто меня оставит
Без штанов и без сапог?
И подумавши немного,
Дядя мальчику сказал:
«Аще власти нет от Бога -
Сатана здесь правит бал»[16].

Определением Святейшего Синода от 18-20 декабря 1917 г. было установлено, что в случае произведения на местах самовольных захватов церковно-монастырского имущества пострадавшими должны составляться особые акты с перечислением участников противоправного действия и возбуждаться судебные гражданские иски о возвращении стоимости отобранного имущества и покрытии понесенных убытков[17]. 19 января 1918 г. Патриарх выпустил свое знаменитое воззвание о власти, обещавшей водворить в стране «право и правду» и обеспечить «свободу и порядок», но на деле творящей «разнузданное своеволие и сплошное насилие» над Церковью, проявившееся в отобрании имущества храмов и обителей под предлогом его статуса как «народного достояния»[18]. Распространявшееся в больших количествах Патриаршее воззвание советской властью было истолковано как апогей церковной реакции. Со стороны административно-управленческих структур и местных большевистских организаций принимались меры к пресечению распространения воззвания, выпускались специальные обращения к населению с разъяснением «подлинных целей контрреволюционной кампании церковников». Помогали властям и «бдительные» граждане, донося в соответствующие органы

о местных священниках, читавших послание Патриарха во время службы[19].

По меньшей мере, некорректны оценки исследователей, считающих, что Патриарх своим воззванием предал анафеме советскую власть и всех, кто ее поддерживал[20]. Здесь, на наш взгляд, следует согласиться с мнением других историков, полагающих, что хотя в воззвании Патриарха Тихона от 19 января 1918 г. большевики и советская власть не упоминались, оно было воспринято как выражение «контрреволюционного настроения»,

потому что «Церковь не могла быть положительно расположена к политическому строю с программой уничтожения религии на его знаменах»[21]. Тем более что в документе содержался откровенный призыв к «верующим и верным чадам» всем миром защитить «оскорблямую и угнетаемую ныне» Церковь[22].

Руководствуясь подобными указаниями, причты на местах выступили за сохранение церковного землевладения и призвали прихожан «всем сердцем и верою в Бога» встать против «угнетателей веры, отступников, противников закона Божия». Наиболее непримиримые даже предлагали такую радикальную меру воздействия как отзыв священнослужителей из храмов в случае отсутствия со стороны прихожан «мер к защите своего пастыря». Отдельные священнослужители откровенно призывали к сопротивлению преобразованиям новой власти, бойкотировали семьи революционно настроенных крестьян. Однако это во многих случаях провоцировало ответную негативную реакцию: крестьяне принимали постановления о «правильности» отобрания земли и обращались в органы управления с требованием удалить «ведущих контрреволюционную агитацию» служителей культа, а то и отстраняя пастырей безо всякой санкции властей[23].

Вопрос об оценке общего количества изъятой церковно-монастырской земли до настоящего времени остается сложным и дискуссионным. Показательной является ситуация в Чувашии. Данные исследователей о количестве изъятой церковно-монастырской земли на территории области значительно разнятся. Такое положение дел сложилось еще в советской историографии. Одни цифровые показатели (у И. Е. Петрова) более чем вдвое уступают другим подсчетам (А. В. Изоркина): более 7 тыс. дес. и 15 989 дес. соответственно. П. В. Денисовым со ссылкой на И. Д. Кузнецова была приведена третья цифра, относительно близкая к данным А. В. Изоркина: 15 847 дес. пахотной земли[24]. Аналогичная поливариативность количественных данных в зависимости от первоисточника наблюдается и в исследованиях современных ученых[25].

К сожалению, в работе И. Е. Петрова не содержится указания на источник происхождения приводимых показателей, нет и поуездной раскладки, на основании которых можно было бы судить о достоверности этой информации. А. В. Изоркин в качестве источника использовал труды Центрального статистического управления[26]. Однако проведенное нами изучение опубликованных материалов и архивных документов по землевладению в Казанской губернии не подтвердило цифр А. В. Изоркина. По его сведениям, в Цивильском, Чебоксарском и Ядринском уездах изъято соответственно 3588, 4051 и 5576 дес.

монастырских и церковных угодий[27]. Между тем составленные по состоянию на 1 ноября 1918 г. статистические данные об общем фонде «нетрудовых земель» (казенных, помещичьих и церковно-монастырских) называют в числе таковых 12 370 дес. в Цивильском, 4400 дес. -в Чебоксарском и 2500 дес. – в Ядринском уезде[28]. Как видим, даже суммарное количество изъятого в Ядринском уезде «нетрудового фонда» земель гораздо ниже показанного А. В. Изоркиным. В сторону существенного уменьшения коррелируются и архивные сведения об изъятии церковно-монастырских земельных владений из сохранившихся фондов землеустроительных комиссий (2299,6 дес. в Цивильском и 1282 дес. в Ядринском уездах)[29]. Следует отметить, что при изучении архивных документов единственное упоминание об общих цифрах «находившейся в руках церковников земли» встретилось в информационной сводке Чувашского областного отдела ОГПУ о политическом и экономическом состоянии Чувашской автономии от 7 февраля 1925 г. (названа цифра в 5351 дес.)[30].

Марийские и мордовские исследователи, как правило, при характеристике изъятой земли церковно-монастырское землевладение не обособляют, а указывают вместе с помещичьим, удельным и иным. Но и здесь налицо заметная разница между показателями. Например, по одним данным, крестьяне Марийского края «получили» 22 890 га помещичьей и церковной земли, по другим – свыше 747 тыс. га, ранее принадлежавших помещикам, духовенству и другим крупным землевладельцам[31]. В Мордовии исследовательские оценки количества изъятой земли составляют от 300 до 830 тыс. десятин[32]. При этом отдельные авторы оперируют не количественными, а процентными соотношениями. Так, по мнению Т. Купряшкина и В. Самаркина, «в руках помещиков, казны и церкви» находилось 47,1% земли[33]. Подобные расхождения (при отсутствии точных архивных сведений) не добавляют уверенности в правильности тех или иных оценок.

Вместе с тем точное определение размеров конфискованной церковно-монастырской земли, на наш взгляд, не представляется возможным в силу целого ряда причин:

1) утрата удостоверяющих право землепользования архивных документов;

2) погрешность в статистических данных (например, приведенные выше противоречивые показатели по Ядринскому уезду);

3) сохранение чересполосного землевладения различных собственников, несмотря на проведенное в конце XIX в.

межевание;

4) наличие на территории интересующих нас регионов владений не только местных братии и причтов (так, на территории современной Чувашии землей и «водными пространствами» владели монастыри и церкви Казани, Козьмодемьянска и Симбирска)[34].

При этом необходимо учитывать, что вышеназванные цифры не учитывают личного землевладения представителей духовенства. Между тем наделы священно– и церковнослужителей в ряде случаев также подверглись изъятию. Так, была «захвачена» и «перераспределена» среди крестьян земля причтов сел Хочашево Ядринского уезда, Карачево Чебоксарского уезда, Багильдино, Ново-Ишино и Атнашево Цивильского уезда, Киняры Козьмодемьянского уезда и др. Известны случаи (например, в с. Семеновка Царевококшайского уезда), когда сельское общество вмешивалось в раздел земли между священно– и церковнослужителями[35].

Однако прямого действия декрет в отношении данной категории землевладения не имел, о чем наглядно свидетельствует сохранение усадебного землевладения значительной части священнослужителей[36]. Более того, принятый 19 февраля 1918 г. «Основной закон о социализации земли» подтвердил право землепользования теми, кто обрабатывает наделы собственным трудом, т. е. и священнослужителями при соблюдении ими указанного условия[37]. Только циркуляр Народного комиссариата земледелия РСФСР от 13 марта 1928 г. о правах на землепользование служителей культов сделал наделение землей семей священников почти нереальным. Местным земельным управлениям разрешалось отказывать священнослужителям в просьбах о предоставлении участка земли для ведения хозяйства[38]. Предложения о лишении духовенства земельных наделов поступали с мест и при обсуждении проекта закона об «Общих началах землеустройства и землепользования» (утвержден постановлением ЦИК СССР от 15 декабря 1928 г.). Другими словами, формально до изменений в законодательстве в 1928 г. духовный пастырь мог сохранить свой надел при условии собственноручной его обработки. Данная норма была закреплена и рядом местных инстанций. «Земли, находящиеся во владении церковных причтов, поступают в общую разверстку для данного общества», – таким было решение по плану распределения земель сельскохозяйственного назначения в Саранском уезде на 1918 г., при этом члены причта могли получить землю для трудового пользования на общих основаниях. Более того, в названном уезде в июне 1918 г. при разверстке земли уездный земельный отдел

определил и надельные площади в пользу местных Чуфаровского и Куриловского монастырей[39].

Зачастую земельные укомы вообще снимали с себя ответственность, препровождая вопрос на уровень волостных сходов или общих собраний граждан отдельных селений. Последние в большинстве своем отличались либерализмом и либо признавали право духовенства на владение землей, либо передавали причтовые наделы служителям культа на правах аренды – правда, в последнем случае участки могли урезать, доводя до «норм нашего землевладения»[40]. Однако в ряде случаев (например, по ходатайству в июне 1918 г. известного чувашского миссионера Д. Ф. Филимонова) священникам отказывалось в праве на землю[41]. Возможно, и такое развитие событий могло вызвать столь жесткое противодействие священнослужителей проводимым аграрным преобразованиям. Тем более что в отдельных случаях изъятая при разделе земли «церковная площадь» могла продолжительное время оставаться бесхозной. Так, только в 1920 г. (спустя два года после передела) из подобной «общественной собственности» было произведено удовлетворение усадебными участками крестьян д. Малые Чуваки Козьмодемьянского уезда[42].

Уставы гражданских сельскохозяйственных коммун запрещали членство в них служителей религиозных культов, но духовенству удавалось кооперироваться в трудовые артели при действующих монастырях, и тогда прежний собственник даже в условиях нового законодательства сохранял земельные угодья, формально сменив их статус на «коммунальный»: в 1918 г. трудовая артель возникла на территории Козьмодемьянского женского монастыря; в 1919 г. -Алатырского Киево-Николаевского женского, Шейн-Майданского мужского и Чуфаровского Свято-Троицкого женского монастырей (в последнем примере – первая попытка в 1918 г. оказалась неудачной, но в 1919 г. удалась, т. к. ранее конфискованные у монастыря земли остались необработанными); в 1921 г. – Мироносицкой пустыни; в 1922 г. со второго раза удалось реорганизоваться в сельскохозяйственное товарищество Куриловскому женскому монастырю во имя Тихвинской иконы Божией Матери (причиной «положительного» решения властей послужил распад крестьянской коммуны, созданной в 1918 г. в реквизированных зданиях монастыря)[43].

Правда, образование подобных коммун и артелей вызывало неодобрение и яростное неприятие со стороны борцов за «новый мир». В редакцию газеты «Безбожник» поступала корреспонденция о «липовых» колхозах на местах монастырей и просьбы о передаче территории монастырей под организацию

«настоящих» коллективных хозяйств. Некто П. Северный на страницах журнала «Безбожник» констатировал, что в годы революции были отмечены «попытки церковников создать в бывших монастырях коммуны, но при общем одобрении трудящихся монашеские лжекоммуны распущены». Так, вышеназванное сельскохозяйственное товарищество Чуфаровского монастыря было ликвидировано в июне 1923 г., когда монахини отвергли «советскую» обновленческую церковь, в 1926 г. закрыто «культурное трудовое» хозяйство Шейн-Майданской трудовой коммуны[44].

Стоит указать и на то обстоятельство, что декрет от 23 января 1918 г. решил монастырскую проблему только в юридическом отношении: монастыри лишились прав юридического лица, все их имущество было объявлено народным достоянием, однако «между объявлением монастырских имуществ народным достоянием и превращением этих имуществ в народное достояние лежит дистанция большого размера». Монастыри в изучаемом регионе продолжали существовать всю первую половину 1920-х гг., а отдельные (Козьмодемьянский Александро-Невский мужской, Саровский Успенский, Петропавловский г. Саранска, Санаксарский монастыри, Зиновская Рождество-Богородицкая женская обитель в Саранском уезде) – до конца 1920-х гг.[45]

Одновременно с ликвидацией церковно-монастырского землевладения была проведена и экспроприация иного недвижимого культового имущества. К началу 1918 г. на территории Марийского края находилось более 150 культовых объектов Русской православной церкви, на территории современной Республики Мордовия – 589 (по другим данным – 642; встречаемая в отдельных исследованиях цифра 754 включает в себя мечети), на территории, ныне составляющей Чувашскую Республику, – 338 (по другим данным – более 400) монастырских, городских и сельских церквей и часовен[46].

Предварительно в нормативно-правовом порядке национализировав все церковно-приходские дома независимо от привлеченного при строительстве источника финансирования, властные структуры предельно упростили себе задачу перевода монастырских и церковных зданий в государственную собственность. Пользование ею осуществлялось в возмездном порядке. Специальной инструкцией наркоматов юстиции, внутренних дел и финансов РСФСР оговаривалось, что в сельской местности в тех случаях, когда бывшие церковно-приходские здания обслуживают нужды служителей культов (являются жилыми или хозяйственными постройками), указанные здания

передаются по договору на условиях платной аренды[47]. В 1919 г. Священный Синод даже обратился в управление делами СНК РСФСР с заявлением против реквизиции церковных зданий и имущества[48]. Однако власть только расширяла перечень возможных условий для изъятия. Так, декрет о ликвидации безграмотности предоставил органам просвещения право использовать помещения церквей для организации ликпунктов[49]. Важно при этом отметить, что в рассматриваемый период происходило и активное расширение советской образовательной системы, вновь открываемые школы нуждались в учебных помещениях для возрастающего числа учащихся[50]. Как показательный факт организационного оформления этих действий, необходимо отметить, что конфискация недвижимого имущества, как правило, основывалась на официальных «ходатайствах» и принятых «решениях» местного населения – эта мера способствовала «переводу стрелок» с органов управления на бывших прихожан.

Обратим внимание, что в конце 1910-х гг. в список закрытых вошли в основном монастыри и храмы при медицинских и других общественных учреждениях. Циркуляры губернских комитетов РКП(б) предлагали укомам инициировать рабочие и крестьянские собрания с итоговым постановлением о закрытии монастырей и использовании их для нужд социального обеспечения, здравоохранения и просвещения[51]. В этом плане следует согласиться с мнением С. Б. Бахмустова, что власти правильно расставили приоритеты, увидев в монашестве главный оплот православия[52].

На базе ликвидированных монастырских хозяйств размещались учреждения здравоохранения и социального обеспечения (госпитали и санатории, богадельни, детские дома и приюты), культуры (народные дома, клубы, кинематограф) и просвещения (школы, интернаты), возникали сельскохозяйственные коммуны, совхозы и племхозы[53]. Нельзя сказать, что создание «показательных хозяйств» прошло без эксцессов. Так, убеждать рузаевских крестьян о необходимости и важности организации «советского имения» на землях местного Пайгармского Параскево-Вознесенского женского монастыря пришлось председателю ВЦИК М. И. Калинину, в мае 1919 г. вместе с агитпоездом «Октябрьская революция» посетившему этот край[54].

Известны случаи конфискации недвижимого и движимого имущества священнослужителей. Так, в изъятых в 1918-1919 гг. у духовенства с. Игнатово Ардатовского уезда, с. Шувары Инсарского уезда, с. Сумки Васильсурского уезда, с. Пайгусово

Козьмодемьянского уезда, с. Семеновка Царевококшайского уезда, с. Карамышево и с. Покровское Чебоксарского уезда жилых строениях размещались клубы, избы-читальни, детские приюты, «народные дома», школы. Для нужд военных комиссариатов «отбирались» (так в документе. *-Ф. К.)* лошади (например, у священника с. Чукалы Ардатовского уезда). Для укрепления материальной базы советских хозяйств и школ последним передавались принадлежавшие «батюшкам» приусадебные сады и пасеки (с. Большие Кошелеи Цивильского уезда, с. Шокши Темниковского уезда). Различные предметы обихода (лампы, шкафы, пианино и пр.) экспроприировались для обустройства клубов и других учреждений (села Норусово и Кукшум Ядринского уезда, с. Арды Козьмодемьянского уезда и др.)[55]. При этом следует указать на почти анекдотический случай, когда в декабре 1919 г. Краснококшайский уездный комитет РКП(б) принял решение оказать материальную помощь отказывающемуся от сана священнослужителю с. Уньжи Царевококшайского уезда: усилиями партийной организации он был обеспечен штатской одеждой (пальто, гимнастерка, брюки)[56]. В последующие годы конфискаций как таковых нами не выявлено, но власти путем сбора анкетных данных отслеживали, какие помещения занимают служители культа[57].

Способствовать «законности» изъятия церковно-монастырской движимой и недвижимой собственности должно было закрепленное декретом СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» положение о лишении религиозных обществ прав юридического лица и, как следствие, поражение их в материальных правах (отметим, что впоследствии данная норма была продублирована и закреплена в постановлении Президиума ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях»). В этом заключалось кардинальное отличие названного декрета от аналогичного законодательства европейских стран, в частности Франции, где основной целью было освобождение религии от прямого государственного вмешательства и гарантом этого выступала автономность Церкви с сохранением за ней прав юридического лица[58]. Выбранный Советским правительством подход оказался дуалистичным: сняв с повестки дня одну проблему, он породил другую. Ликвидация института Церкви в целом как юридического лица потребовала оформления существующих многочисленных общин верующих (приходов) в новых организационных формах и привела к разработке в последующие годы целого комплекса декретов и подзаконных нормативных актов[59].

Получив законодательную основу для действий, на местах

попытались провести массовую регистрацию религиозных обществ в сжатые сроки. Например, в Казанской губернии планировалось осуществить акцию с 15 мая по 15 июля 1920 г. Однако далеко не везде процедура прошла успешно. Так, ни одного соответствующего соглашения между исполкомом и группами лиц, пожелавшими иметь церковные приходы, не было заключено в Царевококшайском уезде, при этом богослужения проводились в 31 храме. От заключения договора отказались и прихожане ряда церквей сел Ядринского уезда (Ямашево, Кошлоуши и др.)[60]. В отдельных случаях (например, в Ронгинской волости Царевококшайского уезда) нормы закона воплощались в жизнь только по судебному решению[61]. В силу названных причин ряд религиозных обществ в Казанской, Симбирской, Пензенской и Тамбовской губерниях существовал в незарегистрированной форме (отметим, кроме вышеуказанных, Верхне-Рахманское, Кользивановское, Оброчное, Сутягинское, Троицкое и Урейское религиозные общества Краснослободского уезда и др.)[62], а сам процесс растянулся до середины 1920-х гг.[63]

Одним из элементов секуляризационной политики нового режима стало введение гражданской метрикации. В 1918 – начале 1919 г. были ликвидированы епархиальные (губернские) духовные консистории, церковные акты регистрации объявлены «незаконными» и принято решение о «немедленной сдаче церквами метрических книг» в созданные советские органы ЗАГС[64]. Со стороны руководителей ряда уездных органов управления даже выставлялось требование о проведении обрядовых церемоний (крещение, отпевание и т. д.) только по соответствующему разрешению властных институтов[65]. Однако даже спустя год структуры ЗАГС не были образованы в отдельных волостях Козьмодемьянского и Цивильского уездов, ничего не известно о работе ЗАГСов в этот период в Краснослободском и Рузаевском уездах (хотя отчеты и доклады других отделов и коллегий на заседаниях уездных съездов Советов рассматривались регулярно)[66]. В Темниковском уезде функции отдела ЗАГС исполнял нотариальный отдел, а собственно отдел актов гражданского состояния был создан только 14 июня 1920 г. на базе включенного в структуру отдела управления подотдела, который имел чисто «местное значение» (т. е. действовал только в пределах г. Темников и никак не влиял на развитие ситуации в уезде в целом)[67].

Причин такого неудовлетворительного развития событий, на наш взгляд, две.

Во-первых, характер организационных действий. Специальной инструкцией для «единообразного проведения в

жизнь» декрета и предотвращения различного рода эксцессов было предусмотрено создание при всех уездных исполкомах специальных комиссий в составе представителей исполкома, отделов управления, юстиции и народного образования, финансового отдела, госконтроля (рабочекрестьянской инспекции), с обязательным включением в состав и «представителей религиозных культов». Однако, например, циркуляр Казанского окружного отдела ЗАГС от 6 августа 1919 г. возложил проведение декрета «неуклонным образом» исключительно на отделы управления[68].

К тому же, изъяв метрикацию из ведения Церкви, новая власть не смогла обеспечить ЗАГСы новыми бланками и книгами регистрации актов гражданского состояния. Показателен в этом плане случай, произошедший в конце 1918 г. в с. Большой Сундырь Козьмодемьянского уезда, где председатель местного исполкома не смог зарегистрировать две решившие «венчаться по-советски» пары в силу отсутствия у него соответствующих бланков. Как впоследствии вспоминал командированный Казанским губкомом партии «для организационно-политической работы» в уезде М. Г. Булочников, тогда «пришлось на ходу придумывать форму брачного документа»[69]. Только с 1921 г. Центральное статистическое управление стало печатать регистрационные книги для Центрального отдела ЗАГС, а последний – распределять их по губерниям[70].

Во-вторых, следует учитывать отношение местного населения к инициативам кардинальных советских преобразований. Авторы специализированных публикаций в журнале «Революция и церковь» констатировали почти повсеместное «несочувственное отношение» сельчан к передаче в отделы ЗАГС книг регистрационных записей. Во многих случаях именно последнее являлось ключевой причиной несогласия местного населения с проводимой политикой. Причем заметен контраст в отношении городского и сельского населения к процессу введения гражданской метрикации. Если в городах удавалось метрики забрать почти без сопротивления, то в волостях это встречало противодействие, и вопрос разрешался только после заключения «виновных» в тюрьму или с применением элементов насилия. На наш взгляд, данный факт является еще одним наглядным свидетельством различного «воцерковления» и вариативности секуляризации сознания местного населения. Добавим к тому же, что в основном городское население анализируемых регионов являлось по национальному признаку русским (или обрусевшим), процент «инородцев» был незначительным: по данным Всероссийской переписи населения 1897 г., доля городского

населения марийского происхождения составляла всего 0,21-0,58%, чувашского – 0,32-0,72%, мордовского – 0,4-1,3%[71].

Определенным аспектом имущественной стороны взаимоотношений государства и Церкви с полным правом следует назвать проблему обеспечения продовольствием и предметами первой необходимости. В послереволюционные месяцы повсеместно наблюдалось сворачивание государственных и частных торговых операций, нарушение или полная остановка поставок с производств, прекращение ввоза продукции из-за рубежа. В качестве первоочередной меры по наведению порядка в этой сфере со стороны молодого советского государства была введена монополия торговли и продовольственного обеспечения. Окончательно закрепил государственную монополию на торговлю опубликованный 21 ноября 1918 г. декрет «Об организации снабжения населения всеми продуктами личного потребления и домашнего хозяйства»[72]. В Высшем совете народного хозяйства был образован специальный отдел (впоследствии – Комитет) цен, директивно устанавливавший «твердые» цены на товары. Со стороны государства была объявлена настоящая война «мешочникам» и спекулянтам.

Все углублявшийся кризис продовольственного снабжения вынуждал власти прибегать к принудительному перераспределению наличных продуктов. Декретом ВЦИК от 9 мая 1918 г. Наркомату продовольствия были представлены чрезвычайные полномочия по борьбе с укрывательством и спекуляцией хлебными запасами[73]. Руководители страны призвали партию и рабочий класс к организации «крестовых походов» за хлебом. Была установлена продовольственная диктатура, распределялись задания по продразверстке, на выполнение которых направлялись вооруженные отряды рабочих. На территории Мордовии действовало более 3 тыс. продотрядовцев из Москвы, Петрограда, Владимира, Костромы, Иваново-Вознесенска. В Чувашии действовали 5 продовольственных, 3 агитационно-инструкторских и 5 заградительных против «мешочников» отрядов в составе более 1,5 тыс. рабочих из столицы страны, городов Центральной России, Казани и Нижнего Новгорода. В марийских уездах Вятской губернии «работали» москвичи и петроградцы[74]. При этом лидеры страны утверждали, что путем продразверстки и ее выполнения происходит «кристаллизация» сельской бедноты[75].

Одним из приоритетных средств борьбы со спекуляцией и «мешочничеством» власть избрала тактику реквизиций. При этом на практике изъятие продуктовых и непродовольственных «излишков» активно осуществлялось не только у зажиточных

крестьян и подпольных торговцев, но и в монастырских хозяйствах и у причтов. Причем изъятие, по сути, носило конфискационный характер и могло проводиться по решению не государственного, а местного партийного органа. Так, в октябре 1918 г. по постановлению фракции коммунистов (большевиков) Инсарского уезда в одном из местных монастырей для нужд церкви были оставлены только 5 полотенец, а остальные вещи взяты для нужд населения[76]. Даже сам факт наличия некоторых запасов мог рассматриваться как попытка спекуляции. Например, такой вердикт был вынесен Казанской губЧК по результатам проведенного в сентябре 1919 г. в Чебоксарском женском монастыре обыска, когда были выявлены неучтенные продовольственные (масло, соль, мука, зерно) и непродовольственные (мыло, спички, карандаши) товары. Учитывая полное прекращение государственного содержания и конфискационные действия в отношении имущества обителей, это представляется как вполне естественное обеспечение «на черный день». К такому выводу пришел и рассматривавший дело Чебоксарский районный продовольственный комитет. Тем не менее часть продуктов была реквизирована[77].

Налагались на монастырские хозяйства и различные обязательства по поставкам продуктов питания на содержание советского аппарата. Например, в 1918 г. к настоятелю Саровского монастыря поступила «просьба» отпустить хлеб на содержание милиционеров Темниковского уезда. Для нужд отдела здравоохранения и подведомственных ему учреждений Краснослободского уезда шли сливки из племенного рассадника Спасо-Преображенского монастыря[78]. В соответствии с распоряжением Казанского губпродкома от 10 ноября 1919 г. Цивильский Тихвинский женский монастырь обязан был сдавать в губернский продовольственный комитет весь надой молока. Подобное решение вызвало не только негативную реакцию 246 монахинь и послушниц, но и протест со стороны местной религиозной общины. Последняя постановила «возбудить ходатайство» о снятии с монастыря обязанности доставлять молоко, т. к. последнее при дефиците других продуктов служило основным средством поддержания насельниц[79].

С принятием декрета о чрезвычайном революционном налоге и предоставлением уездным, городским и губернским Советам депутатов права устанавливать единовременные чрезвычайные революционные налоги под соответствующее обложение наряду с другими «эксплуататорскими классами» попали как целые монастырские общины, так и отдельные священнослужители[80]. Названный декрет, с одной стороны, упорядочил сбор местных

налогов, т. к. прежде Советы, основываясь на постановлении СНК РСФСР от 19 ноября (2 декабря) 1917 г. «О субсидировании центром местных Советов», практиковали единовременное обложение, получившее название «контрибуция», в таких размерах, что у населения просто не оставалось средств[81]. С другой стороны, как показывают изученные материалы, духовные лица и учреждения не испытали от этого нововведения особого улучшения своего положения: размеры обложения по-прежнему зависели от «аппетита» местных властей. Нельзя не отметить, что на монастыри, расположенные, как правило, не в конкретном населенном пункте, а на некотором удалении от сел и деревень, «разевали роток» все окружающие. Так случилось, например, с Аштавай-Нырской мужской Свято-Никольской монашеской общиной, которой пришлось уплачивать контрибуцию комитетам бедноты трех близлежащих сел[82].

«Свободным творчеством» со стороны местных властей отличалось налогообложение священно– и церковнослужителей. На служителей культа сел Янтиково и Алдиарово Цивильского уезда налог был назначен в 1000 руб., что соответствовало средним показателям налоговых ставок по волости. При этом на псаломщика упомянутого с. Янтиково первоначально размер чрезвычайного налога был определен в 2000 руб., однако цифра была зачеркнута, и сумма обложения снижена вдвое; у псаломщика с. Яншихово-Норваши Цивильского уезда – сумма налога просто зачеркнута[83]. Обратим при этом внимание на известные в Симбирской губернии факты, как при сборе чрезвычайного революционного налога в уплату причитающихся сумм конфисковывалось церковное имущество и личные вещи священников[84]. Возможно, подобная практика имела место и в других регионах.

Вместе с тем необходимо отметить, что чрезвычайный налог на монашествующих мог значительно превышать аналогичное налогообложение других сословий – купцов и торговцев-мещан. Например, мариинско-посадским торговцам М. А. Журкину, В. И. Муштакову и В. Г. Бандину ставка налога была определена в 500 руб., 1000 и 3000 руб. соответственно (10% от оценочной стоимости недвижимого имущества). На настоятеля же Чебоксарского Троицкого монастыря он был наложен в размере 10 тыс. руб. Ходатайство о снижении налогового бремени уездная по единовременному чрезвычайному революционному налогу комиссия отклонила, мотивировав свое решение наличием у монастырей и их руководителей значительных финансовых средств[85].

Обложение чрезвычайным налогом по произвольным ставкам,

без учета реально получаемого духовенством дохода, не было редкостью. Так, в конце 1919 г. Цивильским уездным финотделом рассматривалось прошение священника с. Старые Арабоси Г. Денисова о сложении установленного налога в размере 3750 руб., т. к. его жалование составляло всего 500 руб. в денежном выражении и около 75 пудов ржи, из которых $^4/_3$ отдавалась псаломщику. Уникальным следует признать случай, когда на священника с. Большие Кошелеи Цивильского уезда В. Зайкова в декабре 1918 г. был наложен чрезвычайный революционный налог в размере 50 тыс. руб. К сожалению, сохранившиеся материалы финансовых органов не содержат сведений о внесении им какой-либо суммы, но показателен факт его освобождения спустя год от несения фискальных повинностей как неплатежеспособного ввиду отсутствия имущества[86].

Помимо чрезвычайного налога местные власти при необходимости обкладывали духовенство и различными иными поборами. Так, в феврале 1919 г. для выполнения распоряжения Пензенского губисполкома о приобретении литературы Краснослободский уездный совдеп обложил все духовенство на сумму в 50 тыс. руб., поручив взыскать эти средства отделу управления при помощи уездной милиции[87].

Происходило это на фоне законодательного ограничения доходных статей монастырей и церковных причтов. Согласно инструкции Наркомата юстиции от 24 августа 1918 г. у Церкви были отобраны свечные заводы, гостиницы, рыбные промыслы и прочее «доходное имущество», а инструкциями местных структур управления, подготовленными на основании декретов центральных властей, в ведение государственных органов были изъяты имущество и капиталы церквей и религиозных обществ, а также обществ, преследующих цели «непосредственной поддержки» религиозного культа. Еще больше сузил возможности духовенства декрет СНК РСФСР от 7 декабря 1918 г. «О кладбищах и похоронах», отменивший оплату могильных мест на кладбищах и сделавший совершение похоронных религиозных обрядов добровольным делом родственников и близких усопшего[88]. При этом власти всеми возможными способами стремились ограничить поддержку священно– и церковнослужителей со стороны прихожан. Так, в октябре 1919 г. Казанский губернский и городской совет заявил, что пожертвования в пользу причта разрешается вносить только после сдачи всех имеющихся «выше полагающейся нормы» излишков райпродкомам[89].

Добавим еще один важный штрих. Как правило, священнические семьи отличались многодетностью, но по

действующему советскому законодательству они оказались лишены полагавшихся таким семьям льгот по налогообложению. Более того, духовенство было отнесено к категории так называемых «лишенцев», при карточной системе военного коммунизма не ставившихся на государственное обеспечение. Содержание священнослужителей и церковнослужителей было прекращено в соответствии с приказом наркома по государственному призрению от 20 января 1918 г. За исполнением данной меры строго следили на местах. Например, решением Ардатовского уездного съезда председателей волостных и сельских Советов крестьянских, рабочих и солдатских депутатов, состоявшегося 20 мая 1918 г., была исправлена «неправильность» назначения жалования церковным сторожам. В результате конфискационной политики и введения ограничительных факторов к 1920 г. у подавляющего большинства представителей духовного сословия остался практически единственный регулярный источник дохода - вознаграждение за службу[90].

В результате, подчас просто не имея иной возможности содержать семью и поддерживать в рабочем состоянии церковные постройки, служители культа вынуждены были прибегать к непопулярным мерам – например, увеличивать ружные сборы. Фиксируемые практически повсеместно подобные действия духовенства в советской историографии однозначно трактовались как «контрреволюционные выступления»[91]. Однако более справедливо и логически верно, на наш взгляд, объяснить это элементарными попытками священнослужителей свести концы с концами при непрекращающемся и даже возрастающем прессинге со стороны властных структур. Как показательный пример последнего отметим, что даже отправлять службу становилось делом затруднительным. Вводились различные ограничения. Так, запрещалось выдавать церквам сахар, который добавляли в вино для обрядовых нужд. На обращение по этому вопросу в 1920 г. группы священников Краснококшайского уезда отделом «Сахаросоль» Наркомата продовольствия было «разъяснено», что снабжение религиозных групп «имуществом, принадлежащим РСФСР», воспрещено[92].

В начале 1920-х гг. продолжалось изъятие культовых зданий. Причем в ряде мест, особенно в столицах автономий или уездных центрах, актуализировался вопрос о массовом одномоментном закрытии. Так, председатель облисполкома Чувашской АО запрашивал у СНК РСФСР разрешения передать половину (8 из 16. – *Ф. К.)* церквей в г. Чебоксары под новые учебные и культурно-просветительные учреждения, обосновывая свое

ходатайство решением проведенного 29 октября 1920 г. общего собрания граждан-избирателей. Пензенский губисполком в том же году интересовался у Саранского отдела управления возможностью использования одной или нескольких (из 14 действовавших в городе на тот момент) местных церквей для «общественных целей»[93]. Именно эти планы реализованы не были, но в целом практика закрытия и перепрофилирования культовых объектов продолжалась.

На месте бывших монастырских комплексов размещались детские дома (Владимирская община г. Чебоксар, Мироносицкая пустынь) и Дома инвалидов (Алатырский Новодевичий женский монастырь), педагогические техникумы и курсы (Михаило-Архангельский черемисский мужской монастырь, Козьмодемьянский Александро-Невский мужской монастырь), ячейки Союза коммунистической молодежи (бывшее имение женского монастыря в Арбанской волости Царевококшайского уезда), колонии для лишенных свободы (Чуфаровский Свято-Троицкий женский монастырь)[94]. При этом известны случаи, когда органами управления пересматривались ранее принятые решения. Например, в бывшем Козьмодемьянском Александро-Невском мужском монастыре предполагалось открыть трудовую школу, но в итоге организовали педагогические курсы для «срочной подготовки» учителей[95]. Как минимум четыре раза на заседаниях Ревкома Марийской АО в 1921 г. поднимался вопрос о ликвидации Ежовского монастыря: то принималось решение о его ликвидации «в кратчайший срок» (постановление от 10 февраля), то вопрос оставался «открытым» в связи с тем, что «большая часть построек монастыря уже занята учреждениями и больше таковых не имеется» (постановление от 16 марта), то требовалось означенный монастырь «немедленно ликвидировать» (постановление от 6 апреля), то аннулировалось предыдущее решение от 6 апреля и оставлялось в силе решение от 16 марта[96].

Подытоживая анализ поземельных и имущественных взаимоотношений новых властей и Церкви в первые годы существования советского режима, следует констатировать, что проводившиеся органами власти мероприятия были направлены на максимальное ограничение имущественных и иных материальных прав и возможностей Русской православной церкви и духовенства. Основным результатом государственного прессинга на Церковь и служителей культа стало существенное сужение финансовой базы РПЦ и клира. На основании целой серии законодательных актов была осуществлена национализация церковно-монастырских земель, изъяты «в ведение государства» церковные капиталы и предприятия, отменены различные

взимавшиеся в пользу причтов сборы, священнические семьи лишены налоговых льгот, представители духовного сословия были обязаны к уплате чрезвычайных революционных налогов по максимальным ставкам, а монастырские хозяйства – к выполнению заданий по продразверстке. К началу 1920-х гг. вознаграждение за службу осталось фактически единственным источником дохода у большинства представителей духовного сословия.

3.2. Голод 1921-1922 гг. и кампания по изъятию церковных ценностей

Летом 1921 г. на страну, не успевшую оправиться от последствий гражданской войны, обрушилось еще одно катастрофическое бедствие – голод. Многократные его рецидивы в течение столетий у российского крестьянина сформировали особый менталитет и устойчивое представление о том, что могущество природы непосредственно связано с божественной силой. В сознании значительного числа крестьян прочно закрепилась мысль о голоде как ниспосланной «свыше» каре: «Голод Бог дал», «прогневали Бога, видно, за грехи наши», – говорили в деревнях. В крестьянском сознании голод ассоциировался с тяжелейшим потрясением, рассматривался как одно из самых трагических событий в жизни человека. Ему придавалось сакрально-мистическое значение: «Царь-голод», т. е. всемогущий и беспощадный[97]. Первым такого титула удостоился голод 1891-1892 гг. В 1921 г. поволжские национальные регионы, как и многие другие районы страны (Предуралье, часть Казахстана и Западной Сибири, юг Украины и Кавказ), оказались во власти очередного «Царя-голода».

Мы согласны с высказываемым большинством историков подходом к проблеме возникновения голода 1921-1922 гг. как совокупного следствия разорения страны в результате империалистической и гражданской войн, опустошения деревни вследствие массового изъятия продовольствия в период «военного коммунизма» и засухи[98]. При этом необходимо иметь в виду некоторые специфические особенности находящихся в фокусе нашего внимания национальных регионов, способствовавшие значительной эскалации катастрофы.

Во-первых, помимо засухи свою роль сыграли и другие причины естественно-географического характера. В 1921 г. в Марийской АО выгорела пятая часть лесов, при этом, как утверждали советские авторы, кроме сухой погоды и захламленности лесов за семь лет войны к этому «приложили руку и классовые враги». В Чувашской АО в 1921 г. разыгравшиеся в разных лесничествах пожары уничтожили более 45,2 тыс. десятин (почти 50,0 тыс. га). Если в Марийском крае к концу августа 1921 г. в целом удалось справиться со стихией, то в Чувашии в 1922 г. бушующая стихия захватила еще более 37,5 тыс. га. В последнем субъекте ситуация осложнилась и появлением многочисленных вредителей сельскохозяйственных

посевов: на яровые налетела саранча. По воспоминаниям краеведа А. И. Терентьева, «взрослые, а вместе с ними и мы, дети, топтали лаптями ползающих по земле насекомых, а летающих по воздуху сбивали палками»[99].

Во-вторых, следует учитывать явления общественно-политического и экономического порядка. Этот фактор, на наш взгляд, явился даже более серьезным причинно-следственным атрибутивом, нежели природный компонент. При государственной поддержке пострадавших регионов природный катаклизм не имел бы столь катастрофических последствий. Однако политика имела как раз обратное направление – из пострадавших национальных регионов происходило выкачивание продовольственных ресурсов в пользу других губерний. Следует согласиться с мнением В. К. Абрамова, что в период продразверстки происходила определенная дискриминация национальных регионов. В пользу этого свидетельствует тот факт, что в зоне «голода» оказались преимущественно области Поволжья и Приуралья с большой долей нерусского населения. Допустимое для ряда губерний объяснение боевыми действиями на их территории и двусторонними (и белых, и красных) реквизициями не подходит для Чувашской и Марийской АО, по природно-климатическим условиям мало отличавшихся от соседних Вятской и Нижегородской губерний. В относительно «благополучных» Тамбовской и Пензенской губерниях голодающими и слабоурожайными были признаны именно уезды со значительной долей мордовского населения. К числу первых были отнесены Ардатовский, Карсунский и Саранский, ко второй группе – Инсарский, Наровчатский, Краснослободский, Темниковский уезды[100].

Проиллюстрируем вышеприведенное утверждение на конкретных фактах. Согласно официальным документам и утверждениям ряда исследователей, Чувашия, несмотря на сокращение в годы войны посевных площадей и уменьшение урожайности, в 1920/1921 гг. перевыполнила план продразверстки, причем цифры перевыполнения варьируются от 102% до 136%[101]. Однако данный факт требует пояснения и уточнения – с привлечением других источников. В направленном секретарю Чувашского обкома РКП(б) В. А. Алексееву письме от 6 июля 1926 г. Д. С. Эльмень отметил, что продразверстка была выполнена в размере 102%, а 136% дало включение в ее счет «300 с чем-то тысяч пудов помольного сбора», причем даже показатель в 102% не являлся свидетельством перевыполнения: первоначальный план составлял 2,5 млн пудов, однако был сокращен до 1,5 млн, но факт снижения задания не

афишировался[102]. Другими словами, реальный процент выполнения продразверстки Чувашской АО с учетом проведенной корректировки был ниже намеченного.

Вместе с тем отмеченное обстоятельство не снимает ответственности с руководителей автономии за обострение продовольственного кризиса. Региональные власти непростительно промедлили с информированием высшего руководства страны о нарастании напряженности. В результате в Москве не было четкого представления о распространении бедствия, и от Чувашии продолжали требовать поставок значительных объемов сельскохозяйственной продукции уже при свирепствующем там голоде. Добавим к этому, что в регионе помимо продразверстки проводились и специальные заготовки продуктов в помощь столичным рабочим. Выполнила продразверстку и Пензенская губерния, но это, как отмечалось в отчете местного губисполкома, очень тяжело отозвалось на положении крестьян Саранского и Инсарского уездов. В отчете «деликатно» отмечено, что «часть крестьян осталась без хлеба». В Марийском крае ситуация усугубилась в результате действий руководства Вятской и Нижегородской губерний, после опубликования декрета ВЦИК о создании Марийской АО издавших распоряжения о значительном увеличении объемов разверстки на уезды, отходящие в состав новой административно-территориальной единицы. В результате, как видно из материалов волостных исполкомов, у большинства граждан даже «не осталось хлеба на пропитание своих семей»[103].

Нельзя не отметить, что по сравнению с крестьянством положение городского населения было несколько лучше, т. к. большинство такового старалось пристроиться к какому-нибудь учреждению или предприятию, где можно было благодаря введению новых тарифов оплаты и увеличению пайков просуществовать сравнительно сносно. Некоторые из горожан, которые никуда не смогли устроиться, обеспечивая свое существование, пускались в спекуляцию[104]. Происходило это на фоне определенной конфронтации «города» и «деревни». С «городом» связывались представления крестьян о продразверстке, именно «город» проводил продовольственную политику, направленную на безудержное выкачивание хлеба из деревни. Издававшиеся в уездах периодические издания подчеркивали, что «костлявый призрак царя-голода распростер свои длинные руки *над крестьянином* (выделено нами. – *Ф. К.)* и жадными глазами высматривает себе жертв»[105]. В результате вышеохарактеризованной политики без продовольствия осталось более $^2/_3$ населения Чувашской и Марийской областей.

Материалы обследований и корреспондентские сводки фиксировали, что целые деревни лежали «больные, опухшие, ожидая последней агонии», люди умирали сотнями, фиксировались случаи самоубийств. Информационные сводки местных чекистов, материалы центральной и местной прессы, документально-художественные публикации сообщали о случаях людоедства[106].

Одной из первых на известие о бедственном положении в стране отозвалась Православная церковь. В обращении к российской пастве, к восточным Патриархам, к Папе Римскому и архиепископу Кентерберийскому Патриарх Тихон призвал оказать помощь голодающим и организовать сбор продовольствия и финансовых средств. На призыв Патриарха Тихона откликнулись католики, протестанты, меннониты, квакеры и представители других религиозных течений.

С поддержкой инициативы Патриарха выступила и русская эмиграция, под эгидой Церкви создавая на местах уполномоченные на сбор средств общественные органы, причем некоторые принимали в качестве пожертвований даже церковные ценности[107].

Необходимо отметить, что церковные инициативы балансировали на тонкой грани дозволенного: в высшем партийно-советском аппарате не было единого подхода к разрешению вопроса о привлечении в сложившихся экстремальных условиях помощи со стороны религиозных организаций. Подстегиваемое постоянными сообщениями с мест обо все усиливающихся бедствиях, высшее советское руководство выработать какого-либо единого мнения в первое время не смогло. Ответа на обращения Патриарха об утверждении Положения о Церковном комитете, «мною образованном для оказания помощи голодающим», просто не последовало. Решения о возможности или невозможности Русской православной церкви собирать пожертвования в помощь голодающим принимались только на местном уровне и целиком зависели от позиции региональных руководителей[108].

Лишь 8 декабря 1921 г. ВЦИК, наконец, официально разрешил сбор религиозными организациями средств в помощь голодающим, но обусловил это необходимостью принятия специальных регламентирующих документов. Последовала очередная затяжка по времени. Соответствующий нормативный акт появился только в феврале 1922 г. Тогда же была утверждена и особая «Инструкция, устанавливающая порядок сбора пожертвований, их направления и форм отчетности»[109]. В объяснении причин столь длительной волокиты мы разделяем

точку зрения Н. Н. Покровского, что лидеры страны боялись дать небольшевистским общественным силам, тем более – религиозным организациям, возможность легализовать свои действия на фоне непрекращающихся в руководстве партии и государства дискуссий о выборе методов борьбы с религией и Церковью. В случае Церкви выбор шел между жесткими репрессивными действиями и возможностью в конкретном случае определенного компромисса и сотрудничества с лояльными советской власти церковными группировками. У каждого из этих вариантов во власть предержащей среде сформировались свои группы сторонников и противников[110].

6 февраля 1922 г. Патриарх Тихон обратился к православной пастве с очередным воззванием о всемерной поддержке голодающих «братьев и сестер». Он лично возглавил «Всероссийский церковный комитет помощи голодающим». К этому моменту Церковь по собственной инициативе уже собрала более 8 млн 962 тыс. руб. (без учета ювелирных изделий, золотых монет и натуральной помощи голодающим) – сумму, по размерам сопоставимую с помощью отдельных государственных структур. По состоянию на начало апреля 1922 г. объем пожертвований превысил 15,5 млн руб. Но, как главное, следует подчеркнуть, что пожертвования использовались по назначению: проходившие через Церковь средства действительно поступали к нуждающимся, «мы имеем упоминание о продовольствии, полученном в Чувашии из Москвы на собранные деньги»[111]. Данный факт представляется важным в контексте сравнительной оценки с итогами (целевым направлением финансовых потоков) проведенной позднее кампании по изъятию церковных ценностей.

Все возрастающие размеры и даже сам факт добровольных пожертвований духовенства и верующих заставили партийно-советское руководство отреагировать, чтобы не выпустить контроль над ситуацией из своих рук – церковная организация была признана советским правительством «излишней». В августе 1921 г. ЦК РКП(б) направил на места обращение «Об организации Всероссийской Центральной Комиссии по борьбе с голодом при ВЦИК». В документе была выражена уверенность, что каждая местная партийная организация проявит максимум инициативы и сумеет создать не только сильный и глубокий порыв, пробудить «волю к помощи голодающему населению», но и в процессе этой работы сумеет создать могучую организацию, «сблизиться с широкими рабоче-крестьянскими массами и еще сильнее укрепить сознание трудящихся, что только советская власть может вывести трудящихся из тяжелого положения при самых трудных условиях»[112]. Другими словами, вместо привычного,

традиционного для российского крестьянина призыва «Господи, помоги!» предлагалось переориентировать массы на лозунг «Советская власть, помоги!».

Первая официальная декларация о необходимости изъятия церковных ценностей была озвучена Л. Д. Троцким на совещании части делегатов IX Всероссийского съезда Советов у председателя ВЦИК М. И. Калинина. Считаем важным отметить, что в этом выступлении было обращено внимание на «острую нехватку» финансов для нужд обороны и «катастрофически малые» размеры имеющегося в наличии золотого запаса[113]. Помощь голодающим в числе первоочередных причин даже не называлась. Выступление наркома по военным и морским делам и председателя Реввоенсовета РСФСР вряд ли было спонтанной и несанкционированной инициативой. Это, в свою очередь, означает, что власть колебалась в формах и методах достижения цели (путем репрессий или временного конкордата), но не в ее определении. И отмеченная выше затяжка времени по регламентации деятельности Церкви была необходима для подготовки соответствующей нормативной базы.

27 декабря 1921 г. появился декрет ВЦИК «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях», согласно которому все церковное имущество было разделено на три категории: «историко-художественного значения» (подлежало исключительному ведению Отдела по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомата просвещения РСФСР), «имущество материальной ценности» (выделялось в Государственное хранилище ценностей РСФСР) и «обиходное имущество» (оставалось в распоряжении религиозных объединений)[114]. Введя подобную категориальность, декрет заложил основу для будущей экспроприации церковного имущества. 14 января 1922 г. за подписью Л. Д. Троцкого, заместителя наркома внутренних дел А. Г. Белобородова и заместителя председателя ВЧК И. С. Уншлихта на места была разослана телеграмма о создании в губерниях «троек» для изъятия ценностей. По линии ВЧК, кроме того, велась «особая работа» по выявлению и вербовке «лояльного» духовенства[115].

Несмотря на санкционированное воззванием Патриарха от 6 (19) февраля 1922 г. пожертвование части культовой утвари для оказания помощи голодающим, ВЦИК 23 февраля 1922 г. издал декрет о принудительном изъятии церковных ценностей. Для местных Советов был установлен месячный срок для изъятия из имущества, находящегося в пользовании религиозных объединений, предметов из драгоценных металлов и содержащих драгоценные камни, исключение которых из богослужебной

практики «существенно» не затронет интересы самого культа. По подсчетам государственных «экспертов» имеющихся только в православных храмах ценностей хватило бы, чтобы прокормить до нового урожая несколько миллионов человек и засеять поля в голодающих районах. Причем использованный термин «существенно» не конкретизировался ни в самом декрете, ни в подзаконных актах, предоставляя тем самым свободу действий организаторам процедуры изъятия и непосредственным ее исполнителям. Инструктивные указания определили начало работы с «наиболее богатых храмов» и проведение замены золотых и содержащих драгоценные камни предметов культа более дешевыми аналогами из серебра, а также необходимость «осторожности» при изъятии ценностей из церквей «крестьянских бедных приходов»[116].

В плане оценки характера декрета мы разделяем точку зрения, что он имел «явно антицерковную направленность»; последовавшая кампания по изъятию церковных ценностей, а также ее последствия стали давно вынашиваемым партийно-советским руководством «страшным ударом по Церкви»[117]. Художественно-афористично основной концепт этой позиции выразил А. И. Солженицын: «Гениальность политика в том, чтоб извлечь успех и из народной беды. Это озарением приходит – ведь три шара ложатся в лузы одним ударом: пусть попы и накормят теперь Поволжье! ведь они – христиане, они – добренькие! Откажут – и весь голод переложим на них, и церковь разгромим; согласятся – выметем храмы; и во всех случаях пополним валютный запас»[118].

Естественной реакцией Церкви на декрет стало послание Патриарха Тихона от 15(28) февраля 1922 г. о недопустимости изъятия священных предметов, употребление которых в не богослужебных целях воспрещается канонами и является святотатством[119]. Партийно-советские идеологи тут же вывели тезис о сопротивлении Церкви в лице ее иерархов возможности использования «единственного ресурса спасения голодающих»[120]. При этом всячески очернялось поведение приходского духовенства. Так, в воспоминаниях заместителя председателя Комиссии помощи голодающим Чувашской АО В. Н. Александрова священнослужители показаны как настоящие дезертиры: «в одной избе встречаемся с попом», который «спешит удрать, как крыса с корабля, терпящего бедствие», в «благополучную» губернию[121].

Однако, на наш взгляд, власть в данном случае просто пыталась снять с себя ответственность за эскалацию конфликта. Декрет от 23 февраля 1922 г. стал показательным водоразделом в

государственно-церковных отношениях. Четко зафиксировали это информационные сводки ОГПУ. Так, двухнедельные политсводки по кантонам Марийской АО за июнь 1921 – начало марта 1922 г. отмечали, что «антисоветской работы духовенства незаметно», «антисоветской работы духовенства, монахов не наблюдается», «большинство духовенства только старается, как говорится, заработать копейку». Столь же лаконично обобщали ситуацию и государственные бюллетени и информсводки Чувашского отдела ОГПУ. Однако уже двухнедельные сводки за 15 марта – 4 апреля 1922 г. зафиксировали, что духовенство «начало вести агитацию против отпуска ценностей из церквей» и волостные комитеты в связи с реализацией декрета об изъятии церковных ценностей «встречают упорное сопротивление населения». В информсводке ОГПУ за 1-21 марта 1922 г. прямо констатировалось, что проводимая кампания по изъятию ценностей распадается на два довольно резко разграниченных периода, «красной чертой» между которыми являются декрет ВЦИК и второе послание Патриарха[122].

С издания декрета начался отсчет официальной организационной работы в губерниях и национальных автономиях Поволжья. 1 марта была создана Симбирская губернская комиссия по изъятию церковных ценностей (КИЦЦ), следом появились аналогичные комиссии в уездах губернии. В Марийской АО Комиссия по изъятию церковных ценностей (в трудах отдельных исследователей она названа «Комиссией по конфискации церковных ценностей») была образована 13 марта 1922 г. В Пензенской губернии соответствующая комиссия начала свою работу в марте 1922 г. В Чувашской АО в первых числах марта, по данным информотдела местного ОГПУ, было организовано 2 комиссии: отдельно для изъятия из закрытых и по изъятию из действующих храмов и монастырей[123]. Однако, как свидетельствуют изученные нами документы государственных архивов Чувашии, скорее всего, такая «специфика» выразилась лишь на бумаге и отразила первоначальное намерение региональных органов управления, поскольку практическую координацию работы и подготовку отчетов осуществляла все-таки только одна комиссия.

Вместе с тем примечателен другой ракурс. В протоколе заседания президиума облисполкома Чувашской АО от 17 февраля 1922 г. обозначен доклад заведующего отделом управления М. В. Шевле о «реализации церковных богатств»[124]. Как видим, заседание президиума облисполкома проведено за несколько дней до официальной публикации декрета. Перед нами неоспоримое свидетельство, как вопрос об изъятии церковных

ценностей на региональном уровне поднимался и обсуждался раньше одноименного декрета ВЦИК. По мнению А. И. Мордвиновой, вряд ли на местах могли проявить такую самостоятельность без указания из Москвы[125]. На наш взгляд, руководство автономии в принципе могло и проявить «инициативу», но зная о предпринимавшихся в этом направлении шагах в Центре. Данное обстоятельство только подтверждает «двойную» игру государственных структур, готовивших массовое изъятие церковных ценностей за ширмой переговоров с Патриархом.

Собственно осуществление акции началось с массовой агитационной кампании. Направленная на места шифрограмма ЦК РКП(б) от 23 февраля 1922 г. подчеркивала необходимость «организовать» движение беспартийных рабочих и крестьян в пользу использования церковного золота и серебра и «расширить» начавшееся движение «до размеров общесоюзного движения». Реализуя директиву, Чувашский обком РКП(б) указал уездным КИЦЦ в преддверии активной фазы изъятия провести «обстоятельное» разъяснение населению содержательной стороны декрета и целей намеченной кампании. Был издан специальный агитационный плакат на русском и чувашском языках. 14 марта 1922 г. Марийская областная КИЦЦ обратилась с воззванием ко всем трудящимся автономии, предложив выбрать одну из «двух дорог»: или церковные ценности будут целы, и погибнут тысячи и миллионы детей, или церковных ценностей не будет, но будут сохранены тысячи и миллионы детских жизней[126]. В уездах Мордовии агитаторами укомов ВКП(б) проводились беседы о целях и значении изъятия церковных ценностей. Отметим при этом, что в черновых вариантах плана агитационной работы тема «Цели и значение изъятия церковных ценностей» была вписана от руки, т. е. вполне вероятно, что в первоначально разработанном варианте таковой не было и появилась она при последующем обсуждении[127]. В местной прессе публиковались пропагандистские материалы с лейтмотивом о «понимании» верующими «серьезности» кампании по изъятию церковных ценностей[128]. В периодических изданиях даже появился специальный раздел «Церковные ценности – в хлеб». Однако практически сразу статьи и сообщения приобрели откровенный антицерковный характер[129].

Кроме агитационной работы на предварительном этапе деятельности шел и сбор информации о церковном имуществе: губернские и областные КИЦЦ, уездные и кантонные подкомиссии требовали «срочно доставить» и осуществляли проверку старых инвентарных описей церковного имущества.

Уезды и кантоны для «более успешной работы» разбивались на специальные районы. Секретные циркуляры кантонных и уездных исполкомов в соответствии с предписанием НКВД требовали от волостных исполкомов установить «бдительное наблюдение за общинами верующих», дабы таковые «не расхищали церковного имущества»[130].

Непосредственная процедура изъятия церковных ценностей в Мордовии началась в марте, а в Чувашской и Марийской АО – только в апреле 1922 г. Некоторая задержка в последнем случае объяснялась «приближающейся Пасхой с предшествующим религиозным подъемом среди верующих»[131]. Началось изъятие со столиц автономий и уездных центров (исключение составил Темниковский уезд, где почин задало изъятие в Саровском монастыре), а затем распространилось на сельскую местность и прошло относительно быстро: в июне была завершена работа КИЦЦ в Марийской АО и мордовских уездах, в июле – в Чувашской АО. При этом в последней решением КИЦЦ от 13 апреля 1922 г. в храмах надлежало оставлять только по одному богослужебному предмету, остальное изымалось и шло частью в спецфонд Гохрана, частью – на замену более ценного культового имущества других церквей. Согласно директиве Тамбовской губернской КИЦЦ изъятию подлежали даже ковры и экипажи. Сохранившийся проект приказа Козьмодемьянского кан-тонного исполкома свидетельствует, что в Марийской АО также речь шла об изъятии не только церковных ценностей, но и прочих «вещей церкви»[132].

Всего по официальным данным в ходе кампании по изъятию церковных ценностей по стране было изъято 33 пуда золота, 23 997 пудов серебра, 14 тыс. пудов жемчуга, более 35 тыс. алмазов и бриллиантов, 71 тыс. иных драгоценных камней. Оценка изъятого церковного имущества (без учета стоимости 964 «антикварных вещей») в денежном эквиваленте составила 4 650 810 руб., хотя в ряде свидетельств современников речь шла о гораздо более внушительных цифрах (до 666 431 448 золотых руб.)[133]. Несмотря на то, что затрудняет определение общего количества изъятого в мордовских уездах церковного имущества отсутствие соответствующих архивных документов (например, в ЦГА РМ в описи фонда Р-62 под № 257 указываются «Протоколы совещания при уполгубполитотделе. Документы по изъятию церковных ценностей», но местонахождение дела на момент нашего обращения в феврале 2014 г. было неизвестно и велся «розыск»), можно констатировать, что из интересующих нас регионов именно здесь «улов» оказался наиболее успешным: общий вес изъятого с учетом прежде всего значительного веса

изъятого в монастырях (только по Темниковскому уезду – 15 золотников 93 доли золота, более 64 пудов серебра) превысил совокупные цифры Чувашской и Марийской АО, где составил более 82 и 36 пудов соответственно[134].

Анализируя приведенные выше цифры, мы можем выделить несколько принципиальных моментов:

– во-первых, основные объемы церковных ценностей были получены из городских церквей. Например, практически треть изъятого в Чувашской АО пришлась на столицу. Чебоксарские храмы по вполне естественным причинам оказались гораздо богаче сельских приходов;

– во-вторых, изъятие прошло непропорционально и по уездам. Так, в Сернурском кантоне Марийской АО общий вес изъятого церковного имущества (6 пудов 26 фунтов 67 золотников) составил менее половины от аналогичных сборов в Козьмодемьянском и Краснококшайском кантонах;в Ибресинском уезде Чувашской АО общий вес изъятого немногим превысил 1 пуд против 16 пудов в Цивильском и Ядринском уездах. При этом если одни церкви (Троицко-Инвалидная церковь г. Алатыря, церкви сел Янтиково и Новое Ахпердино Ибресинского уезда, Пуялки Краснококшайского кантона, Стрельниково и Теньгушево Темниковского уезда) были настолько бедны, что изымать там было практически нечего, то в других ценностей фактически оказалось больше, чем их значилось по описи (например, в Петропавловской церкви г. Саранска серебра собрали вместо описанных 8 фунтов более 60 фунтов)[135];

– в-третьих, если по исследованным нами архивным данным и опубликованным материалам в Чувашии и Мордовии не выявлено существенных расхождений в количественных показателях, то по данным Марийской АО в разных источниках и, соответственно, в исследовательских работах вес изъятых ценностей не совпадает. Так, выше были указаны официальные данные издания «Голод в Марийской области в 1921-1922 году». Между тем в данном издании говорится о 15 пудах изъятых церковных ценностей в Козьмодемьянском кантоне[136], в то время как опубликованный архивный документ (ведомость о количестве изъятых церковных ценностей) сообщает о более чем 17 пудах[137]. В современных исследованиях имеются расхождения в том, что касается общего веса изъятого по автономии как в сторону уменьшения (24 пуда 34 фунта 23 золотника 29 долей)[138], так и в сторону увеличения (более 42 пудов)[139] показателей. Кроме того, важно отметить, что часть культовых предметов (например, некоторые особо чтимые иконы) исчезла: их не оказалось в числе изъятых, но не осталось и в храмах[140].

Вместе с тем следует отметить, что далеко не везде уездные и кантонные подкомиссии принялись рьяно выполнять декрет. Многие уезды, как отмечал отправленный на места, в том числе в Васильсурский уезд, совершенно секретный циркуляр Нижегородского губкома РКП(б), «не проявили достаточной энергии в деле осуществления этого декрета». В отдельных случаях члены КИЦЦ шли навстречу просьбам духовенства и верующих. Так, Темниковская уездная подкомиссия «слиберальничала» и не конфисковала серебряные оклады с ряда икон и не тронула украшенную серебром крышку раки Серафима Саровского. Все подобные случаи послужили в дальнейшем поводом для критики и разбирательств со стороны «старших товарищей», а также причиной так называемого доизъятия. В июне 1922 г. доизъятие прошло в Темниковском уезде, а в 1923 г. – в Краснослободском[141].

Кроме финансового, кампания по изъятию церковных ценностей имела и другой аспект. На наш взгляд, он представляется даже более существенным с учетом соотношения полученных результатов. Речь идет о настроениях внутри Русской православной церкви. В советской историографии отношение духовенства к кампании по изъятию ценностей характеризовалось однобоко, в оценках исследователей превалировали тезисы соответствующего типа: «встретило в штыки», «отказалось подчиняться», «очередной взрыв ненависти», «пыталось утаить церковные и монастырские ценности» и т. п.[142] Между тем вопрос о позиции духовенства оказывается гораздо сложнее, нежели он трактовался в основанной на идеологических штампах советской историографии.

Во-первых, нельзя не отметить многочисленные факты сбора добровольных пожертвований в церквах, имевшие место после роспуска патриаршего Помгола и в ходе проведения активной фазы кампании по изъятию церковных ценностей. Так, по собранным и обобщенным нами архивным данным, уже после опубликования декрета об изъятии церковных ценностей от представителей духовенства и религиозных общин Чувашской АО в фонд помощи голодающим поступило более 6,0 млн руб. Схожим образом складывалась ситуация и в других пострадавших регионах. Например, в марте – апреле 1922 г. приходской совет Шойбулакского религиозного общества Йошкар-Олинского кантона Марийской АО передал в фонд помощи голодающим 235 392 руб.[143] Приведенные данные наглядно свидетельствуют, что добровольно от священнослужителей и общин верующих финансовых средств в пользу голодающих поступало не меньше, чем было получено при принудительном изъятии церковных

ценностей в соответствующей местности.

На наш взгляд, сопротивление духовенства во многих случаях вызывал не факт передачи части церковного имущества для оказания помощи голодающим (как выше уже было отмечено, еще до издания декрета под председательством Патриарха Тихона был образован Всероссийский комитет помощи голодающим и начался активный сбор средств), а состав изымаемого имущества и применявшиеся методы: по сути, во внимание принималась только материально-финансовая оценка того или иного культового предмета вне увязки с его богослужебным предназначением. При этом далеко не редкостью были случаи превышения членами КИЦЦ своих должностных полномочий. Например, в заявлении уполномоченного от общины верующих церкви с. Шемердяны Ядринского уезда председателю уездного исполкома указывалось на «незаконное изъятие церковного имущества, представляющегося необходимым для службы». Скорее всего, подобного рода ситуации были явлением распространенным, т. к. Центр вынужденно отправил на места телеграмму за подписью заместителя председателя ОГПУ с категоричным требованием «не допускать бесчинств и произвола» при проведении акции и привлечении виновных к «суровой ответственности»[144].

Показательно на этом фоне отношение коммунистов и комсомольцев к сбору личных ценных вещей в фонд помощи голодающим. В советской историографии как величайший подвиг преподносилось пожертвование семьей Ульяновых столового серебра и «немногочисленных ценностей», а также передача лично от В. И. Ленина золотой медали, полученной при окончании гимназии[145]. Конечно, на общих собраниях областных, уездных и кантонных комитетов партии принимались решения о ежемесячном отчислении от получаемого пайка, о «немедленной» сдаче всех золотых и серебряных вещей в комиссию Помгола[146]. С. И. Приезжев вспоминал, как на внеочередном открытом партийном собрании Темниковской организации коммунисты и комсомольцы, заранее знавшие о цели собрания, один за другим поднимались с мест, шли к столу президиума и молча клали на стол ценные вещи: кто обручальные кольца своих родителей, кто золотую цепочку от дедовских часов, кто серебряные ложки, серьги, браслеты, портсигары и т. п.[147]

Однако далеко не везде складывалась подобная картина. В других местах представители власти активно «драли» церковные ценности, но личных вещей не передавали. Поступление последних оказалось минимальным. Так, Ибресинский уком РКП(б) сообщал, что в марте 1922 г. приступил к сбору

имеющихся у членов и кандидатов партии серебряных и золотых изделий, но по факту «сданных вещей не оказалось». В Краснококшайском кантоне от партийцев поступило всего 15 колец (4 серебряных, 11 золотых), золотые часы, 2 чайные ложки, серебряный и золотой кресты, серебряный портсигар и деньгами серебром 1,65 руб. Со стороны партийных организаций больше внимания уделялось не сдаче собственных, а «сбору» церковных ценностей[148].

Во-вторых, следует подчеркнуть, что духовенство раскололось в своем отношении к изъятию церковных ценностей. Часть выступила с категоричным неприятием акции. Именно их позиция дала партийно-советским агитаторам благостную почву для антицерковной агитации. Другая часть приходских священнослужителей отнеслась к кампании индифферентно, объясняя свою позицию тем, что они – «вольнонаемные, сегодня здесь, а завтра там. за церковные ценности не отвечаем». Еще одна часть открыто поддержала действия властей. Высказался за изъятие церковных ценностей съезд духовенства Сернурского кантона Марийской АО. Обращение к верующим о «нечинении препятствий к изъятию» было выпущено духовенством г. Краснококшайска. В решении, принятом 28 марта 1922 г. собранием представителей верующих и настоятелей общин г. Чебоксары, отмечалось, что «оставаться в стороне от святого дела помощи голодающим нельзя и преступно, а потому обещаем всемерно содействовать обпомголу в деле проведения декрета ВЦИК об изъятии церковных ценностей». «Разъяснить населению цели изъятии церковных ценностей с тем, чтобы проведение декрета в жизнь прошло безболезненно» решил Чебоксарский уездный съезд духовенства и церковно-приходских советов в апреле 1922 г. Показательна в контексте раскола духовенства ситуация в Ядринском уезде: в телефонограмме помощника уполномоченного ОГПУ по Ядринскому уезду отмечалось, что «священники ведут агитацию против изъятия», а в самом г. Ядрине за подписью протоиерея В. Бонифатьева и священников В. Никольского и П. Зороастрова выпущено было воззвание, призывавшее принять «проведение в жизнь декрета об изъятии церковных ценностей, как единственный выход к спасению голодающих собратий в мире и спокойствии». В обобщающем ситуацию на местах циркуляре Главполитпросвета констатировалось происходившее разделение духовенства, когда часть приходских пастырей под влиянием «потрясающих размеров голода и давлением более сознательной массы верующих» была готова к передаче церковных ценностей в уполномоченные государственные органы, а высшее духовенство следовало

позиции Патриарха Тихона[149].

Вышеприведенные факты неоспоримо свидетельствуют, что в Православной церкви, несмотря на Патриаршие указания, сформировалось разнонаправленное отношение к изъятию церковных ценностей. Более того, именно активная фаза кампании послужила внешней предпосылкой раскола внутри РПЦ и организационного формирования так называемого «советского обновленчества». Власти не преминули воспользоваться представившимся шансом. В записке Л. Д. Троцкого В. И. Ленину от 12 марта 1922 г. отмечалось, что Комиссией по изъятию к организационно-технической работе привлечено «значительное количество» священников, в т. ч. архиереев, выступавших за изъятие и готовых, по оценке автора документа, выступить «против патриарха в критический момент». Основываясь на таком сценарии развития ситуации, уже на следующий день на заседании Политбюро ЦК РКП(б) было официально согласовано «временное допущение советской части духовенства» в органы Помгола[150].

В-третьих, голод 1921-1922 гг. имел еще одно, малоакцентируемое в исследованиях последствие во внутрицерковной жизни. Как показывает анализ архивных документов, именно к 1922 г. относятся обращения целого ряда священнослужителей о переводе их из одного прихода в другой. Мотивировкой ходатайств служила «абсолютная необеспеченность», ставшая следствием «совершенного нерадения прихожан к существованию своего причта». Подобные факты отмечены в Батыревском и Ядринском уездах Чувашской АО и Краснококшайском кантоне Марийской АО[151].

Принципиально важным, на наш взгляд, является вопрос о применении изъятых церковных ценностей. По утверждению советских историков, некоторая часть культовых предметов, имевших историко-музейное значение, была передана в соответствующие учреждения как предметы художественного творчества. Основной же объем средств, вырученных в ходе изъятия и реализации церковных ценностей, был использован на приобретение и ввоз в пострадавшие регионы продовольственных фондов, рабочего скота, сельскохозяйственных орудий и т. п. Например, Марийская АО в счет изъятых церковных ценностей получила порядка 10 тыс. пудов хлеба. На всю Симбирскую губернию (включая мордовские и чувашские уезды) пришлось 20 тыс. пудов закупленной в Финляндии муки. В Чувашии количество полученного продовольствия подсчитано со скрупулезной точностью: 16 159 пудов хлеба, 2002 пуда муки, 432 пуда овощей[152].

В церковной историографии и большинстве посвященных данному вопросу работ современных светских исследователей высказывается иная трактовка как кампании в целом, так и ее результатов. Изъятие церковных ценностей данный круг специалистов воспринимает прежде всего как политический шаг по устранению оппонентов и удовлетворению финансовых запросов государства-партии[153]. Базой для подобных заключений служат труды и рассекреченные документы первых лиц Советской России (письмо В. И. Ленина членам Политбюро от 19 марта 1922 г., выступление М. И. Калинина в январе 1923 г. на торжественном собрании в г. Орехово-Зуево и др.)[154].

О глубоко прагматичных целях свидетельствует реакция со стороны партийно-советских структур на выдвигавшиеся верующими предложения и требования о замене священных предметов пропорциональным по весу количеством золота или денежным эквивалентом, а также столь востребованным продовольствием. Вопрос о замене постоянно возникал и при непосредственном изъятии и в засыпавших СНК РСФСР, ЦК Помгола и лично В. И. Ленина телеграммах и обращениях верующих из разных губерний России. Возможность замены изымаемых из церквей предметов равным по весу количеством золота и серебра предусматривалась специальным постановлением ВЦИК от 13 марта 1922 г. Однако допускалось это лишь «в исключительных случаях» и только после одобрения ходатайства в каждом конкретном случае на уровне Центрального комитета Помгола. При этом процедура изъятия культового имущества, в т. ч. ставшего причиной обращения, не приостанавливалась. Совокупность вышеприведенных ограничений чаще всего делала обмен трудновыполнимым, а ходатайство бесполезным. На основе изученных материалов можем констатировать, что по Чувашской и Марийской АО, а также мордовским уездам известны единичные случаи разрешения на замену церковных ценностей равновесным количеством серебра, причем со стороны Тамбовской КИЦЦ руководству Темниковской уездной подкомиссии были предъявлены претензии в связи с имевшими место фактами замены гражданами церковных ценностей. Однако в большинстве своем обратившиеся с подобным ходатайством прихожане получали отказ, поскольку, как указывалось в одном из ответов, таковая замена «ляжет тяжелым бременем на крестьянское сельское хозяйство»[155].

Ключевым для понимания истинных целей кампании, на наш взгляд, является вопрос о замене церковных ценностей хлебом и другими продуктами. Напомним, что официальной целью изъятия

декларировалась необходимость обеспечения голодающих продовольствием. На деле же подобные предложения верующих встречали отказ. Причем такое отношение диктовалось политикой самых «верхов» государственного аппарата. Категорически против выступал Л. Д. Троцкий. Ничего не сказал о возможности замены ценностей хлебом и М. И. Калинин в интервью газете «Известия» в конце марта 1922 г., когда заявил о готовности ЦК Помгола оказать верующим содействие в приобретении предметов религиозного обихода взамен изъятых ценностей[156]. Такое развитие событий просто не вписывалось в партийный сценарий проведения кампании, призванной, по откровенной оценке В. И. Ленина, обеспечить поступление в бюджет «нескольких сотен миллионов золотых рублей», без которых «никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности, и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности, совершенно немыслимы». Еще 5% должны были поступать «на усиление обороны республики»[157]. Как видим, истинной целью изъятия было отнюдь не стремление спасти голодающих сограждан; оно если и фигурировало в списке причин, то не на первых ролях.

Неудивительно, что жесткие меры властей вызвали ответное сопротивление. Однако ситуация в национальных регионах Среднего Поволжья выглядела вполне безобидной на фоне столкновений в крупных городах Центральной России и на Украине. Местные отчеты не сообщают о каких-либо серьезных, острых конфликтах на этой почве. В качестве эксцессов были отмечены случаи препятствования со стороны духовенства ознакомлению прихожан с декретом, утаивания или «потери» описей церковного имущества, отказа ряда общин верующих сдавать церковные ценности по причине их необходимости для проведения богослужения, протестных криков на агитационно-разъяснительных собраниях верующих и избиения членов комиссий по изъятию и иных уполномоченных лиц. Известен единственный случай протестной демонстрации: когда 18 апреля начались конфискации в г. Алатырь, то около Пятницкой церкви собралось до тысячи человек, преимущественно женщин и детей[158].

Необходимо отметить, что факты противодействия изъятию церковных ценностей были незамедлительно использованы государственными карательными органами как предлог для очередной волны репрессий против духовенства и наиболее активных мирян.

В Чувашии нами выявлены имена 27 арестованных за агитацию против изъятия и сокрытие церковных ценностей

человек, среди которых оказались представители различных социальных страт. Был даже организован показательный процесс против священника и группы прихожан чебоксарской Воскресенской церкви. Это судебное «действо» широко освещалось на первых полосах местной прессы. Судом Революционного трибунала Чувашской АО двое обвиняемых были приговорены к расстрелу, один оправдан, остальные осуждены к различным срокам заключения и принудительных работ. Рассмотрев кассационную жалобу приговоренных к расстрелу, ВЦИК РСФСР заменил смертную казнь 10 годами принудительных работ для Н. Я. Галахова и 5 годами лишения свободы для священника А. А. Соловьева[159]. Другой процесс (по обвинению 12 монахов Чебоксарского мужского монастыря и священников столичных Введенского собора, Михаило-Архангельской, Благовещенской и Спасо-Кладбищенской церквей) завершился приговором Революционного трибунала Чувашской АО от 1 июля 1922 г. о прекращении судебного преследования «за отсутствием состава преступления»[160].

Судебные процессы против верующих, связанные с изъятием церковных ценностей, прошли и в Марийском крае. 26 мая 1922 г. Ревтрибунал МАО по обвинению «в агитации против изъятия церковных ценностей» приговорил к срокам от шести месяцев до двух лет жителей д. Жуково и Коряково Краснококшайского кантона Т. Чернова, И. Булыгина, Я. Шеина, А. Чулкова, С. Кельбедина. За «помехи правильному проведению декрета ВЦИК об изъятии церковных ценностей» и укрывательство 15 икон священник Краснококшайского Воскресенского собора А. Д. Черкасов был приговорен к двум годам, псаломщик Л. А. Спасский и церковный староста того же собора – к одному году лишения свободы. Отдельные процессы прошли со значительным временным «люфтом», поскольку связаны были с «сопротивлением» уже не собственно изъятию церковных ценностей, а организованному позднее «доизъятию». Так, только в феврале 1924 г. облсудом Марийской АО было рассмотрено дело в отношении насельников Мироносицкого монастыря и крестьян с. Ежово Краснококшайского кантона, которые обвинялись «в сокрытии церковных ценностей, подлежащих изъятию». За «халатное отношение к сбережению церковного имущества» настоятель обители архимандрит Варсонофий (Никитин), 8 насельников монастыря и 2 крестьянина были приговорены к срокам заключения от 1 года до 6 лет[161].

На территории будущей Мордовии даже в исследованиях советских историков в качестве примеров судебного преследования лиц духовного звания приводятся факты,

относящиеся не к национальным уездам, а преимущественно к губернским центрам. Например, в мае 1922 г. за агитацию против изъятия церковных ценностей власти арестовали епископа Пензенского и Саранского Бориса (Лентовского) и еще 17 человек, за сокрытие церковных ценностей к суду был привлечен пензенский архиепископ Владимир (Путята), в ноябре 1922 г. Тамбовский губернский революционный трибунал за укрывательство церковных ценностей судил архиепископа Зиновия (Дроздова), протоиерея Поспелова, священника Кудряшова и др.[162] Как результат – можно предположить, что на территории современной Мордовии процессов как таковых не было.

Таким образом, «царь-голод» 1921-1922 гг. стал своеобразным индикатором отношений государства и РПЦ. Задержка в рассмотрении инициатив Церкви и их быстрое сворачивание, проведение кампании по изъятию церковных ценностей показали, что борьба с трагедией имела не только экономический характер, но и превратилась в выраженный политический фактор. Власть концентрировала исключительно в своих руках все рычаги руководства этим процессом, ставя во главу угла не помощь голодающим, а устранение идеологических оппонентов. За официальной причиной изъятия ценностей в пользу голодающих Поволжья скрывалась глубоко прагматичная цель: практические мероприятия были использованы для определенной консолидации местных партийных организаций, средства шли на насыщение государственной казны золотовалютным резервом, а в целом кампания была направлена на ослабление и дезорганизацию РПЦ. Именно кампания по изъятию церковных ценностей послужила внешней предпосылкой раскола внутри РПЦ и формирования так называемого «обновленчества», эта кампания была использована партийными структурами для оживления и усиления антирелигиозной пропаганды. Сопротивление изъятию осуществлялось как в активной, так и в пассивной форме. Последняя проявлялась в потере описей и утаивании церковных ценностей. Факты противодействия изъятию ценностей стали причиной очередной репрессивной волны в отношении духовенства и наиболее активных мирян.

3.3. Особенности государственно-церковных взаимоотношений в период «религиозного нэпа»

Национализация монастырей и принадлежавшего им недвижимого имущества, конфискация земельных угодий, свечных заводов, гостиничного хозяйства лишили Русскую православную церковь значительной части собственности. Весной 1921 г. государственная конфессиональная политика была несколько откорректирована в рамках курса на укрепление союза с крестьянством, но при проведении кампании по изъятию церковных ценностей вновь началась фаза обострения государственно-церковных отношений. С 1923/1924 г. в условиях относительной стабилизации экономического развития и смягчения политического курса режима установились сравнительно спокойные государственно-конфессиональные отношения, получившие характерное название «религиозного нэпа». Все вышеизложенное позволяет нам согласиться с мнением Ю. Н. Макарова, что при крайней идеологизированности и предрасположенности к антирелигиозному монологу вероисповедная политика советского государства носила во многом прагматический характер[163]. Еще одним обусловливающим ее фактором стало противостояние советского и партийного «кураторов» религиозной политики: представлявшего ЦИК П. Г. Смидовича и председателя Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б) Е. М. Ярославского[164].

Общая ситуация расценивалась в партийно-государственных «верхах» в целом как позитивная с точки зрения борьбы с религией. Напомним, что в условиях охватившего страну в 1921-1922 гг. массового голода власти получили повод для изъятия церковных ценностей в особо крупных размерах (хотя результат и не соответствовал ожиданиям) и уникальную возможность для очередного раскола в Русском православии и формирования так называемой «советской церкви» путем активной поддержки наиболее радикальных оппозиционных патриаршей «верхушке» церковных группировок, их консолидации и создания подконтрольного гражданской власти параллельного центра церковного управления.

В последующие годы, пользуясь борьбой между тихоновским и обновленческим духовенством и провоцируя противоречия между ними, советское руководство легче воплощало в жизнь свои стратегические замыслы и задачи, поскольку в ряде случаев

население на фоне обостренных внутрицерковных конфликтов стало с безразличием относиться к духовенству и его судьбе и игнорировало «осквернённые» храмы. Тем более что власти в своем новом курсе практически не использовали такой радикальный метод, как разрушение церквей (в интересующих нас регионах известно лишь о трех случаях в столице Чувашской АССР, да и то, как минимум, в одном из них – по причине «крайней ветхости» и угрозы обрушения), а практиковали приспособление культовых объектов под образовательные, социальные, медицинские и культурные учреждения. Ежегодные отчеты органов управления о настроениях на местах фиксировали, что «трудящиеся стоят за использование храмов под культпросветучреждения». Возможно, ориентируясь именно на такое «мнение» населения, власти утверждали целые списки национализации и муниципализации принадлежавших церковным общинам домов и строений[165].

В этот период закрытие церквей и ликвидация религиозных объединений практически во всех известных нам случаях происходили с соблюдением юридических норм и основывались на законодательно оформленных «приговорах», «заявлениях» или «решениях общих собраний» граждан соответствующего населенного пункта. Пользуясь открытой или молчаливой поддержкой населения, власть на местах перепрофилировала под школы и Дома культуры церкви сел Баево Алатырского и Рындино Цивильского уездов и д. Янашкасы Чебоксарского уезда, сел Семенчино Козловского и Большая Таяба Малояльчикского районов; здания бывшего Саровского монастыря Краснослободского уезда были переданы под организацию Дома для беспризорных, бывшие Рождественский (Темниковский уезд) и Кимляйский (Краснослободский уезд[10]) монастыри предполагались под размещение переводимых из Пензы детских домов (соответственно татарского и мордовского); в амбулаторию превратили Иверскую больничную церковь г. Алатырь; под пионерский и партийный клубы были отведены соответственно часовня Чебоксарского женского и помещения Чебоксарского мужского монастырей и т. д.[166]

При этом обращают на себя внимание факты несогласованности отдельных действий и слабого контроля над соблюдением действующего законодательства при размещении новых хозяев. Например, в д. Шумерля Ядринского уезда Чувашской АО культовое здание было передано под учебное заведение. Выполняя нормы декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», из храма вынесли все иконы и иную религиозную атрибутику, но «забыли» снять купольный

крест. Меры по устранению этой «ошибки» были приняты только после соответствующей публикации в местной периодике[167].

Вместе с тем смягчение мер секуляризационной политики и некоторая «игра в либерализм» привели к неожиданному для власти результату. Вышеописанный рост индифферентности по отношению к культовым зданиям явился одной стороной медали. С другой стороны, в информсводках ОГПУ стала проходить информация о «недовольстве населения» отдельными действиями по закрытию церквей. Причем спектр «недовольства» распадается на две составные части. Во-первых, население в некоторых случаях не устраивало то, какое учреждение занимало закрытую церковь. К сожалению, при этом указания на причины такого отношения населения документы не содержат, поэтому нам приходится только констатировать факты. Так, чебоксарцы «не приняли» передачу под архивы зданий Михаило-Архангельской церкви и сторожки Введенского кафедрального собора, а в с. Ямской Посад Алатырского района Чувашской АССР дошло даже до физической расправы над радиолюбителями при попытке со стороны последних установить на территории церкви антенну[168]. Возможно, что приведенный выше пример с «забытым» крестом тоже явление данного порядка. Не зная, какой будет реакция сельчан, низовой аппарат управления решил освободить переданный под школу храм от религиозной атрибутики, но не трогать его внешнего облика.

Во-вторых, отмечалось неприятие организационных действий властей, потребовавшее даже вмешательства надзорных органов. Так, «головотяпство» (формулировка из документа. – *Ф. К.)* Краснослободского райкома ВКП(б), не сумевшего должным образом провести в райцентре собрание членов религиозной общины (во-первых, пытаясь разбавить их членами профсоюза и, во-вторых, гоняя из здания церкви на улицу и обратно в храм) и тем самым спровоцировавшего «контрреволюционный митинг», стало поводом для разбирательства в прокуратуре[169]. Отмечались органами управления и протестные выступления местного населения, вызванные недовольством действиями комсомольцев, в ряде случаев (например, в с. Салагаево Канашского и с. Баймашкино Красночетайского районов Чувашской АССР) самочинно, без какого-либо официального оформления и даже информирования районных исполкомов закрывавших церкви[170]. Такие откровенно противозаконные действия приводили к наказанию виновных.

Однако, как уже было отмечено выше, в подавляющем большинстве случаев закрытие церквей в данный период проводилось с соблюдением закона, и по немногочисленным

поступавшим в высшие органы регионального управления жалобам прихожан на «незаконное» прекращение деятельности храмов и препятствие тем самым возможности отправления культовых обрядов принималось отрицательное решение[171].

Гораздо более показательной – и, на наш взгляд, даже ключевой – характеристикой «религиозного нэпа» является наличие довольно большого числа обращений групп верующих в административные органы с просьбами разрешить строительство новых храмов и молитвенных домов и положительных решениях властных институтов по данным ходатайствам. Известно не менее 13 подобных фактов. Считаем возможным их перечислить, учитывая уникальность этого процесса как характеристики государственно-церковных отношений в советский период. В 1923-1928 гг. были открыты церкви в селах Янымово Ядринского уезда, Рындино Алатырского уезда Чувашской АССР и Макманур Оршанского кантона Марийской АО, деревнях Карабай-Шемурша, Старая Шемурша и Андреевка Батыревского уезда, Семенчино Чебоксарского уезда Чувашской АССР, Мамасево Звениговского кантона, Н. Ключи Краснококшайского кантона, Карлыгаш Мари-Турекского кантона Марийской АО, молитвенные дома в с. Шеклянур и в починке Рябинки деревни Крутой Враг Краснококшайского кантона, каменная часовня в д. Заречная Норка Оршанского кантона Марийской АО[172]. Возможно, подобная тенденция была характерна и для Мордовии, но изученные нами архивные документы, материалы периодической печати и исследовательские публикации таких сведений не содержат.

При этом нельзя не обратить внимание на то, что в отдельных случаях строительство культового сооружения и содержание священнослужителя для местных жителей оказывалось важнее, чем, например, пожарная безопасность (ремонт пожарной машины, строительство пожарного сарая и т. п.) или открытие избы-читальни в населенном пункте[173]. На наш взгляд, для оценки приоритетов населения очень показательны также многочисленные факты добровольного выполнения верующими различных повинностей в пользу церквей и духовенства, причем нередко в ущерб различным обязательным государственным сборам. Так, один из селькоров «Трудовой газеты» в своей корреспонденции обратил внимание на новую церковную изгородь в с. Сурский Майдан Алатырского уезда стоимостью порядка тысячи пудов хлеба. Причем, как констатировал автор заметки, эти значительные (на каждый дом пришлось в среднем по два пуда) средства сельчане выплатили «без ропота и упреков». Контрастным на таком фоне выглядело

положение соседствующей с церковью местной школы, о ремонте здания которой никто в селе даже не задумался. Еще более явным выражением предпочтений сельчан стало отношение к единому сельскохозяйственному налогу, который «до приезда милиции никто почти не хотел платить»[174]. В с. Ачадово (центр одноименного района Мордовского округа) население израсходовало более 4 тыс. руб. на ремонт двух церквей, тогда как на «дело народного образования» (капитальный ремонт школ) скинулось всего на сумму немногим более 1 тыс. руб.[175]

Как уже было показано выше (см. параграф 1.2), у населения и, прежде всего, в крестьянской среде (а все приведенные примеры ходатайств об открытии новых храмов и факты такого строительства относятся именно к сельской местности), несмотря на некоторые происходившие изменения в бытовом жизнеустройстве деревни и повседневных нуждах крестьян, о чем свидетельствуют появлявшиеся в тот период фольклорные тексты вроде:

> От молитвы нету толку,
> Не горит моя свеча.
> Не хочу Илью-пророка,
> Хочу лампу Ильича[176], -

по-прежнему были сильны религиозные настроения и мироощущения.

Более того, религиозный фактор становился одним из элементов разрешения крайне важных для сельчан земельно-территориальных споров. Так, когда между жителями с. Старое Синдрово и д. Новое Синдрово Краснослободского уезда (первые – мордва, вторые – русские) возник конфликт по поводу земельных участков, то одной из мер воздействия на «конкурентов» крестьяне с. Старое Синдрово избрали запрет «своему попу» отправлять требы среди верующих д. Новое Синдрово. По заключению органов надзора, конфликт из сугубо земельного, осложнившись церковно-приходским противостоянием, мог перерасти в межнациональный[177]. Не могло ли нечто аналогичное произойти и в ряде других случаев, когда в той или иной местности получали разрешение на строительство нового храма? Власть вынужденно шла на такой шаг, дабы погасить назревающий межнациональный конфликт? Могло, на наш взгляд, повлиять на положительное решение властей и нагнетание внутриконфессиональной обстановки в системе «сторонники – противники» модернизации Церкви, когда в ряде случаев дело доходило до мордобоя и даже более

серьезных угроз жизни.

Конечно, обращения о разрешении на возведение новой церкви вызывали определенную озабоченность в советско-партийном руководстве. Так, в письме с грифом «секретно», направленном 8 апреля 1924 г. административным отделом исполкома Чувашской АО в обком автономии, подчеркивалось, что «наличие таких ходатайств (речь идет о рассмотрении ходатайства граждан д. Карабай-Шемурша Батыревского уезда. – *Ф. К.)* на 7 году существования советской власти явно свидетельствует о полном отсутствии среди означенных граждан всякой политико-просветительской работы»[178].

Вместе с тем, столкнувшись с фактами сопротивления населения «добровольному» закрытию церквей, власти в рассматриваемый период стали интенсивно внедрять в практику ликвидацию культовых объектов по техническим причинам, когда уже не требовалось «обеспечить» согласие прихожан. Поводом для административно-технического решения служили установленные в ходе инспекторских проверок со стороны надзорных органов «неудовлетворительное физическое состояние зданий» и последующее невыполнение или несвоевременное выполнение церковно-приходскими советами религиозных обществ вынесенных техническими комиссиями предписаний по проведению внешнего или внутреннего ремонта храма и благоустройства прилегающей территории. Даже готовность членов религиозного общества выполнить предписание и полностью устранить замечания «экспертов» еще не означала прекращения гонений. Документы свидетельствуют, что многие церковно-приходские советы не только соглашались производить ремонтно-строительные работы (в отсутствие альтернативы у них просто не было иного выхода сохранить храм в числе действующих), но и оперативно заключали соответствующие договора с подрядчиками и информировали органы управления о выполнении выданных предписаний[179].

Однако у властных структур был на этот случай свой «козырь в рукаве»: как правило, акты осмотра церквей техническими комиссиями административных органов устанавливали предельно жесткие временные рамки для проведения ремонта даже при достаточно большом фронте работ. Например, после осмотра в марте 1926 г. Троицкой церкви с. Порецкое Чувашской АССР здание технической комиссией было признано требующим внутреннего и внешнего ремонта на сумму порядка 2000 руб., который предписано было выполнить в течение строительного сезона текущего года; аналогично поступила комиссия и после осмотра здания церкви с. Кудеиха Порецкой волости. Далеко не

всегда были сразу «подъемными» для религиозной общины и требовавшиеся суммы[180]. При этом любое, даже самое незначительное нарушение установленных сроков использовалось как повод к закрытию культового объекта.

К сожалению, ни архивные документы, ни краеведческие исследования не содержат объяснений, каких усилий стоило прихожанам добиться продления срока ремонта или практически удовлетворить предписание технической комиссии, зато в них зафиксированы факты сохранения в числе действующих целого ряда попавших в санкционный список храмов (кроме вышеназванных в качестве показательного примера отметим еще Покровскую и Монастырско-Петровскую церкви г. Саранска[181]). По техническим причинам в рассматриваемый период властям удалось реализовать свой замысел лишь в единичных случаях, причем подобные примеры отмечаются ближе к концу «религиозного нэпа», когда уже началось очередное усиление административного давления. Так, по данной причине в январе 1928 г. была закрыта соборная церковь г. Ядрина Чувашской АССР[182].

Вероятно, вышеизложенными фактами можно объяснить все более широкое внедрение в практику со стороны органов управления экономических методов давления и принуждения. Именно финансовый аспект стал тем «золотым ключиком», который открыл действенный путь к достижению поставленных административными органами целей.

Одним из самых эффективных способов закрыть храм стали страховые платежи. В соответствии с законодательством культовые здания подлежали обязательному страхованию от различных несчастных случаев. Властные структуры предварительно проводили осмотры церквей и составляли акты оценки зданий в золотой валюте, на основании которых и назначались размеры страховых платежей. Согласно архивным документам, церковно-приходские советы старались исправно вносить установленные суммы и не допускать возникновения задолженности[183]. Однако власти на местах зачастую либо начисляли страховые суммы по максимальным, а то и завышенным ставкам, либо использовали полученные финансовые средства не для нужд конкретного религиозного объединения, а на иные цели, нередко не имеющие никакого отношения к отправлению религиозных обрядов или содержанию культовых зданий.

Вполне естественно, что подобные действия органов управления вызывали протесты и жалобы общин верующих в вышестоящие административные инстанции. При этом результат

их рассмотрения напрямую зависел от первопричины.

Обращения по факту завышения страховых платежей нередко приводили к положительному для религиозного объединения решению. Так, после соответствующего ходатайства Раскильдинской религиозной общины Аликовского района Чувашской АССР во ВЦИК по поручению последнего ЦИК автономии была организована проверка начисления страховых сумм культового здания и Чувашской конторой Госстраха произведена их переоценка со снижением с 73 900 руб. до 70 509 руб.[184]

Отметим при этом один характерный факт, возможно, объясняющий положительный исход вышеописанных обращений. До проверки в первом квартале 1926 г. сотрудниками НКВД Чувашской АССР местная контора Госстраха вообще не вела «точный учет зданий религиозных культов, подлежащих обязательному страхованию», и не предпринимала «никаких мер по отношению к неплательщикам страховых премий»; более того, до появления представителей надзорного органа в Чувашгосстрахе даже не была выполнена проверка правильности норм оценки состояния храмов в населенных пунктах, переданных из Татарской АССР. Отметим, что еще в 1921 г. из Буинского кантона Татарской АССР в состав новообразованной Чувашской АО были переданы Шемалаковская, Шихирдановская и Батыревская волости, а также села Ишмурзино-Суринское и Убей-Начарово Энтугановской волости, из Тетюшского кантона – Новошимкусская волость, 14 селений Алькеевской и 6 селений Большетаябинской волостей, из которых впоследствии был образован отдельный уезд[185]. На фоне такого «безобразия» решения о снижении страховых сумм ничуть не удивляют.

Абсолютно иную картину результатов демонстрируют жалобы на «нецелевое» (т. е., с точки зрения обратившихся, не на собственные нужды религиозного общества) использование страховых финансовых средств[186]. В этом плане действующее законодательство оказывалось на стороне административных органов. Использование полученных при наступлении страхового случая сумм на не связанные с культовыми действиями цели (например, на укрытые под понятием «культурные и иные социальные нужды») было санкционировано специальным постановлением Президиума ВЦИК от 24 августа 1925 г.[187]

Закрытие церквей, естественно, ставило вопрос о дальнейшей судьбе их имущества. Здесь следует отметить, что в соответствии с изданной в апреле 1923 г. Инструкцией по регистрации религиозных обществ и их уставов в Наркомате юстиции и Наркомате внутренних дел при богослужебных учреждениях

прошло организационное оформление групп верующих как юридических лиц, в непосредственное распоряжение которых передавались культовые здания и иная недвижимость прежнего прихода, а также все необходимые для обслуживания религиозных потребностей верующих имущества и имущество обиходного характера[188]. При регистрации религиозных обществ обязательной составной частью пакета представляемых документов были описи передаваемого данной группе верующих имущества[189].

Каждая действующая церковь имела подробную опись культового имущества, составленную, как правило, еще в дореволюционный период, и от новой власти всего лишь требовалось проверить и переутвердить имеющиеся учетные документы. Советским нововведением явилось лишь обязательное составление отдельных описей хранящихся в церквах изделий из золота, серебра и платины. Причем оценка всего имущества осуществлялась в золотой валюте. Проводившиеся в 1920-е гг. органами НКВД периодические проверки переданного религиозным организациям по договорам имущества церквей, как свидетельствуют документы, не фиксировали «хищения, растраты и порчи»[190]. Зато известны отдельные случаи нарушений со стороны религиозных организаций заключенных договоров в другом плане: церковно-приходские советы не всегда декларировали в официальных описях всего имеющегося в их распоряжении культового имущества. Так, религиозная община при Воскресенском соборе г. Краснококшайска, как показывают протоколы проверок от 2 октября 1923 г. и 7 января 1924 г., не вносила в опись полученного безвозмездно или приобретенного культового имущества[191].

Здесь необходимо отметить, что в рассматриваемый период в связи с двумя одновременно протекавшими процессами: закрытие одних и строительство других церквей, – происходило контролируемое органами управления перераспределение богослужебного имущества. Так, в апреле 1925 г. в церковь д. Старая Шемурша Батыревского уезда Чувашской АО была передана церковная утварь закрытого Чебоксарского Троицкого мужского монастыря. В январе 1926 г. Управлением милиции православно-религиозной группе г. Цивильска было передано культовое имущество (облачения, лампады, иконы и т. п.) и финансовая документация (дореволюционные книжки Государственной сберегательной кассы и квитанции «Госстраха» о страховании от огня) ликвидированного Цивильского Тихвинского Богородицкого женского монастыря[192]. Поэтому при проверке довольно легко вскрывались факты, аналогичные

вышеприведенному случаю с религиозной общиной Воскресенского собора столицы Марийской автономии. Для полноты картины отметим, что в сентябре 1928 г. в действующие церкви была передана часть культового имущества, «в особенности предметы так называемые «освященные», уже закрытого властями Воскресенского собора г. Йошкар-Ола[193].

Вместе с тем губернским экономическим совещаниям и экономическим совещаниям автономных республик и областей декретом СНК РСФСР от 19 сентября 1923 г. «О порядке реализации церковных имуществ обиходного характера» было официально разрешено изъятие и продажа колоколов и другого церковного имущества обиходного характера (например, мебели и посуды), поступающего в распоряжение местных властей вследствие ликвидации монастырей и церквей[194]. Естественно, что при испытываемом в те годы дефиците предметы не богослужебного характера зачастую поступали в государственные учреждения, а не в другие религиозные организации. Формально ущемления прав действующих религиозных объединений при этом не происходило – как было показано выше, в их распоряжение передавались собственно культовые принадлежности.

Предметы повседневного обихода из закрытых церквей передавались органам управления для последующего распределения между подведомственными учреждениями (так, при закрытии в 1924 г. Чебоксарского Троицкого мужского монастыря мебель была выделена Чебоксарскому городскому совету, столовые наборы – Областной кассе социального страхования для Дома отдыха) или реализовывались и полученные средства использовались для открытия в сельской местности новых изб-читален и «просветительных домов», направлялись на улучшение общественной инфраструктуры (например, постройку трансляционных радиостанций) и другие цели[195]. Сохранившиеся торговые листы о продаже имущества монастырей позволяют составить представление: что, кому и по какой цене было реализовано. При этом к несомненным информативным достоинствам последних документов следует отнести указание предварительной оценки и окончательной стоимости, что открывает перед исследователем возможность, оперируя исходной и конечной цифрами, проводить анализ в системе «ожидание – результат».

Светская литература из книжных собраний религиозных учреждений передавалась в государственные библиотеки[196]. Делопроизводственная, финансовая и богослужебная документация представляла интерес для архивных служб. Причем

следует отметить, что архивисты претендовали на документальные комплексы не только закрытых церквей, но и действующих храмов. Так, в марте 1926 г. циркуляром исполкома Цивильского уезда волостным исполкомам было предложено «взять на учет весь архивный материал по каждой церкви и принять меры к изъятию их в непосредственное ведение», а в августе 1928 г. Архивное управление Чувашской АССР направило на места список материалов, подлежащих обязательному изъятию из церквей вне зависимости от их статуса. Среди двух с половиной десятков наименований оказались делопроизводственные (приговоры и акты об избрании церковных старост и попечителей, дела и наряды церковной общины), учетные (ревизские сказки, клировые ведомости, описи церковных имуществ, книги братских доходов и кружечного сбора и т. п.), историко-статистические (летописи и описания церквей) документы, книги и периодические издания нравственно-религиозного и богослужебного характера (творения святых отцов, епархиальные «Известия.», журналы для воскресных чтений) и т. д.[197] Другими словами, изъятию подлежали все документы религиозных объединений за исключением материалов текущего делопроизводства.

Как уже было показано выше, часть богослужебной утвари шла на удовлетворение нужд вновь открываемых церквей и молитвенных домов. Однако имели место отдельные случаи «нецелевого» использования культовых предметов в интересах государственных органов и организаций и реализации их с торгов на общих основаниях с обиходными вещами. Так, Наркомат просвещения Чувашской АССР получил целый ряд «высвободившихся» при закрытии Чебоксарского Троицкого мужского монастыря богослужебных предметов (митра, кресты, ризы, епитрахиль и др.) для постановки в Чувашском драматическом театре пьесы М. Ф. Юрьева «Последние дни Булгарского царства»; церковные предметы храма с. Именево Цивильского уезда для организации спектаклей «забрал» заведующий уездным политпросветом; «неиспользованную церковную одежду, утварь и прочее» выделили Мордовскому национальному театру. В октябре 1926 г. на «общих основаниях» была продана часть имущества Саровского мужского монастыря, в апреле 1927 г. решение Президиума Чебоксарского уездного исполкома обрекло на аналогичную участь иконостас и другие культовые принадлежности закрытой Аползинской церкви[198].

В особую статью мы считаем необходимым выделить отношение органов управления к иконам, поскольку, на наш взгляд, именно это является во многом ключевым фактором

определения истинных намерений государственных и партийных структур по отношению к Церкви, до поры до времени укрытых за маской «либерализма». Следует понимать, что икона – это включенный в литургическую практику моленный образ с обязательной передачей ликов святых или событий библейской и церковной истории; взирая на икону, человек созерцает изображение телесного вида святых и в меру своих возможностей славу их духа[199].

Учитывая особый статус икон как богослужебных предметов, считаем возможным со своей стороны назвать конкретные примеры варварского отношения к религиозным святыням. Во-первых, иконы из закрытых церквей наряду с другой культовой утварью передавались в образовательные учреждения, где использовались как вспомогательные средства для организации учебного процесса. Алтари превращались в подиумы у классной доски, а в качестве последней применялись иконы (такая участь постигла иконы из церквей с. Большие Ноли Марийской АО, с. Напольное Чувашской АССР и Троицкого собора г. Ардатова Мордовии), в ФЗУ иконы служили, кроме того, еще и поделочным материалом[200]. Во-вторых, известны случаи, когда иконы использовались для отопления помещений (с. Сумки Юринского кантона Марийской АО) или «за ненадобностью» показательно сжигались (иконы из церквей с. Чербай Красночетайского и с. Яндашево Мариинско-Посадского районов Чувашской АССР, Спасского собора г. Саранска)[201]. По подсчетам мордовских исследователей (оговоримся, что эта оценка применима не конкретно к периоду «религиозного нэпа», а к советской довоенной эпохе в целом), в этом регионе всего было уничтожено до 35 тыс. икон[202]. К сожалению, по Чувашской Республике и Республике Марий Эл никто не занимался подобными подсчетами, но и здесь речь должна идти о значительных утратах.

В условиях восстановления народного хозяйства и вызванного этим роста спроса на цветные металлы предметом особого внимания стала колокольная бронза. Сбор и переработка колокольного лома и собственно колоколов становились экономически выгодной сферой деятельности ввиду высокой рентабельности. Отдельные призывы к их изъятию были отмечены в связи с голодом 1921-1922 гг. Для координации работы в данном направлении в 1922 г. было создано Государственное объединение «Металлоторг», через год реорганизованное в Акционерное общество «Рудметаллторг»[203]. Вместе с тем занимавшийся изучением правового регулирования охраны памятников истории и культуры А. А. Козлов отмечает, что до 1925 г. экономические совещания предоставленным

правом реализации церковного имущества применительно к колоколам, многие из которых имели не только значительную финансово-материальную, но и высокую художественно-культурную ценность, пользовались «не слишком активно», поэтому курирующий «колокольный вопрос» музейный отдел Главного управления научными, научно-художественными и музейными учреждениями Наркомата просвещения РСФСР не проявлял особого беспокойства об их судьбе[204].

Ситуация начала меняться с июня 1925 г., когда по инициативе Ф. Э. Дзержинского при Президиуме Совета народного хозяйства образуется Комиссия по созданию специального фонда финансирования металлургии цветных металлов (Комцветфонд). Основная ее функция заключалась в изъятии у государственных и иных учреждений отходов цветных металлов. Положение о Комцветфонде не предусматривало никаких исключений для старинных памятников русского литейного искусства, что создавало реальную угрозу переплавки уникальных колоколов[205]. Однако в рассматриваемый период, как показывает анализ архивных документов, в национальных регионах Среднего Поволжья отмечены лишь единичные случаи изъятия колоколов под конкретные практические нужды самих органов управления. Например, в январе 1924 г. по ходатайству общего отдела Чебоксарского уездного исполкома в г. Мариинский Посад колоколом местной Троицкой церкви был заменен «разбитый колокол для отбивки часов на каланче»[206]. В целом же изымались преимущественно хранившиеся при церквах осколки колоколов[207].

Циркуляром НКВД от 12 февраля 1925 г. сельсоветам, волостным, уездным и областным (губернским) органам управления было предоставлено право регулировать религиозные церемонии (крестные ходы, съезды духовенства и мирян и т. п.) в пределах своего территориального образования, что наложило на религиозные объединения обязанность согласовывать различные мероприятия организационного или культового характера с властными структурами[208]. На местном уровне подобные ограничения по собственной инициативе пытались ввести и в более ранний период. Так, в Ядринском уезде еще в 1920 г. появилось требование совершать отпевание только по особым разрешениям уездного исполкома[209]. Инициатива достаточно быстро сошла на нет, но в середине 1920-х гг. государство вновь вернулось к политике разрешения-запрещения массовых религиозных акций. При этом предоставленное контрольно-разрешительное право низовые органы управления нередко трактовали сообразно своим интересам и представлениям, что

приводило к превышению должностных полномочий и применению административных барьеров исполнению культовых обрядов. Ужесточение законодательства о культах и произвол со стороны местных структур имели два последствия: духовенству и прихожанам ради соблюдения богослужебной традиции и церковных правил, во-первых, приходилось идти на нарушение советского права и, во-вторых, опротестовывать действия местных властей в вышестоящих инстанциях.

Как свидетельствуют отчеты правоохранительных органов, нарушение правил об отделении церкви от государства «неослабно» шло в сторону роста. Например, в Чувашской АССР число подобных нарушений увеличилось с 2 случаев за 1923/1924 гг. до 17 за 1924/1925 гг. К сожалению, количественная фиксация не сопровождалась какой-либо характеристикой типа преступлений. Затрудняет определение видов правонарушений и самоустранение ряда административных органов от контроля над деятельностью религиозных обществ. Так, по сведениям, собранным управлением начальника Ибресинской уездной советской рабоче-крестьянской милиции, оказалось, что волисполкомы и даже волостные милиционеры не обращали «никакого внимания на религиозные общества и служителей религиозных культов как в смысле соблюдения ими обязательных постановлений Чувашоблисполкома, так и в смысле сохранности церковных имуществ». Основываясь на выявленном нами фактическом материале, можно утверждать, что речь шла прежде всего об организации несанкционированных крестных ходов и других богослужебных церемоний. Это явление, по-видимому, являлось распространенной практикой, поскольку была даже введена система штрафных санкций за нарушение правил осуществления религиозных обрядов в размере 2 руб. 30 коп. в городах и 3 руб. в сельской местности[210]. Обращает на себя внимание, что при более низких денежных доходах ставка штрафов на селе была гораздо выше, нежели в городе. На наш взгляд, это является очередным свидетельством более высокой религиозности крестьян, нежели горожан, и еще одной формой борьбы властных структур с «религиозным дурманом» в быту крестьян.

Нарушение действующего законодательства о культах в пользу религиозных общин имело место и со стороны самих органов местного управления. В мордовских уездах Пензенской губернии доходило до созывов сельсоветами и волисполкомами собраний по инициативе представителей культа для решения возникавших церковных вопросов, причем постановления общин собраний скреплялись подписями представителей власти и

приложением государственной печати. В уездах Чувашии по распоряжению председателей сельсоветов организовывался сбор продуктов в пользу духовенства, а в районах Мордовского округа – сбор средств для уплаты установленных для местного духовенства налогов[211]. Вполне вероятно, что и данные факты включались в статистику правонарушений.

Если вышеописанные действия местных властей служили поводом для нареканий «сверху» (со стороны «старших товарищей» и надзорных органов), то другие действия – запретительного и ограничительного характера – вызывали поток претензий «снизу» (со стороны религиозных объединений). Особенно характерной была данная ситуация для Чувашской АССР, где даже применялись насильственные меры и происходили различные эксцессы по отношению к церковному имуществу и священнослужителям. Так, имел место открытый конфликт между органами управления Аликовского района и церковно-приходским советом религиозного общества с. Раскильдино. К сожалению, имеющиеся архивные материалы причин конфронтации не объясняют, фиксируя лишь факты нарушения действующего законодательства, причем с обеих сторон. В 1928 г. председатель Раскильдинского сельсовета в местной церкви в присутствии группы верующих разбил икону, в том же году было возбуждено уголовное дело против председателя приходского совета за отказ выполнить предписание райисполкома о передаче церковной сторожки под расширение школы[212].

Факты превышения административными органами своих полномочий находили отражение в жалобах верующих и письмах добровольных корреспондентов в вышестоящие органы управления. Так, в сентябре 1927 г. «селькор» из Цивильского уезда сообщил во ВЦИК о незаконных действиях со стороны Янтиковского волисполкома, взимавшего плату за выдачу разрешений на совершение религиозных церемоний и распродававшего церковные постройки одного из храмов. В январе 1928 г. и начале 1929 г. ЦИК Чувашской АССР рассматривал жалобы церковно-приходских советов на решения соответственно Алатырского и Вурнарского РИКов об обязательном получении в РИКе разрешения на исполнение религиозных обрядов не только в общественных местах, но и «на дому», а также запрете сбора добровольных пожертвований в пользу причтов с подворовым обходом верующих. В обоих случаях вердикт юрисконсульта ЦИК и СНК Чувашской АССР оказался в пользу обратившихся[213].

На первый взгляд, эти факты неопровержимо

свидетельствуют о многочисленных случаях нарушения законодательства со стороны исполкомов районных Совдепов, что под соответствующим углом зрения вполне может быть истолковано как наступление на религиозные организации без соблюдения элементарных юридических процедур. Однако столь прямолинейная трактовка действий местных властей некорректна, поскольку ситуация на самом деле гораздо сложнее в силу противоречивости самой законодательной базы. Анализ юридических обоснований решений РИКов и заключений юрисконсультов органов управления республиканского уровня показывает, что во многом подобные действия были вызваны не столько «желанием продемонстрировать власть» (хотя этот фактор исключать тоже нельзя), сколько наличием значительного числа одновременно действующих различных ведомственных инструкций. Так, Вурнарский РИК в приведенном выше примере обосновывал свои действия нормами циркуляра НКВД РСФСР от 12 февраля 1925 г., а ходатайство церковного совета и заключение юрисконсультов было основано на циркуляре НКВД и НКЮ Чувашской АССР от 29 июля 1926 г.[214] Другими словами, формально обе стороны оказывались правы, но при этом РИК руководствовался документом большей юридической силы. Именно такая множественность регламентирующих инструкций и их одновременное действие порождали путаницу с разрешением-запрещением отправления религиозных обрядов.

Определенным результатом апробации прямых запретов на осуществление культовых обрядов и в подавляющем большинстве случаев их последующего обжалования и отмены стало видоизменение тактики властных структур. К концу рассматриваемого периода местные органы управления в основном перешли к практике «временного» запрещения отправления религиозного культа по «санитарным» показателям. Передовиком в этом плане явилась Чувашия, где уже с 1928 г. стали активно практиковаться запреты на осуществление религиозных обрядов под предлогом борьбы с распространяющимися в конкретном районе эпидемическими заболеваниями (коклюш, свинка, скарлатина и пр.) и закрытие церквей как возможного источника массового заражения[215]. Для сравнения отметим, что первый случай временного закрытия церкви в связи с «эпидемией» в Марийской АО датируется только 1933 г. (Вознесенская церковь села Помъялы Звениговского района). Вместе с тем, «запоздало» начавшись, подобная практика в этом регионе приобрела массовый характер: под предлогом «врачебного карантина», например, в 1936 г. перестали функционировать 13 из 14 действовавших храмов

Горномарийского района[216].

Показателем отношения органов государственного управления к РПЦ следует считать и положение православного духовенства. В период «религиозного нэпа» имущественные и иные материальные права служителей культа в целом продолжали ухудшаться. К служителям культа применялось уравнительное налогообложение, квартирная плата с них взималась как с «нетрудовых элементов»[217]. Как и в прежние годы, известны отдельные случаи изъятия недвижимого имущества приходских священников[218]. В Марийской АО в качестве своего рода «общественной нагрузки» духовенство привлекалось к участию в различных кампаниях. Так, согласно мандату, выданному в 1924 г. Петриковским волостным Советом Краснококшайского кантона, предъявитель «сего» (местный священник) был уполномочен в рамках одной из гражданских акций на «сбор пожертвований с торгово-промышленных предприятий, религиозных культов, а также со всех граждан»[219].

Сводки антирелигиозной работы и иные информационные материалы второй половины 1920-х гг. отмечали озабоченность духовенства своим все более ухудшающимся материальным положением и поиск им дополнительных источников существования к получаемому от церковной службы содержанию. Одной из таких альтернативных доходных статей стало занятие сельским хозяйством[220], тем более что часть клира была выходцами из крестьянского сословия и привычна к земледельческому труду. Однако при декларированном равенстве прав священнослужителей и иных категорий землепользователей приоритетно в соответствии с законодательно установленным порядком удовлетворялись требования граждан из числа «трудового землевладельческого населения и не являющихся служителями культов»[221].

Таким образом, анализ государственно-церковных взаимоотношений в период «религиозного нэпа» позволяет отметить следующие моменты. Во-первых, взаимоотношения ключевых игроков походили на сбалансированные в хрупком равновесии качели, когда ни одна из сторон (и прежде всего, органы государственного управления) не предпринимала массовых насильственных действий. Во-вторых, период характеризуется двумя параллельно идущими процессами: продолжение прежнего государственного курса на ликвидацию культовых объектов (с расширением причин для закрытия) и встречное стремление населения к строительству новых храмов и возобновлению службы. Вероятно, второй из указанных процессов влиял на первый, поскольку наиболее активными в плане «мер»

по отношению к религиозным общинам в рассматриваемый период оказались органы управления Чувашской АССР, на примере которой нам известны и множественные случаи ходатайств со стороны граждан о разрешении строительства церкви, и более широкий спектр причин к закрытию храмов и более жесткие действия вплоть до разрушения церквей. В-третьих, в рассматриваемый период четко выявилось сохранение сильной религиозности в крестьянской среде, что в последующем существенно повлияло на выполнение задач по переустройству жизни советской деревни.

3.4. РПЦ в условиях форсированной модернизации советского общества конца 1920-х – начала 1940-х гг.

Государственная политика по отношению к Церкви находилась в прямой привязке к общей ситуации в стране и зависела от проводимых политических и социально-экономических преобразований. Очередное изменение в конфессиональной политике произошло в конце 1920-х гг., когда руководством Советского государства в целях ускорения «темпов социалистического строительства» был взят курс на развертывание грандиозных массовых кампаний (индустриализацию и коллективизацию), сопровождавшихся усилением директивного планирования. На переформатировании государственноцерковных отношений сказывалась прежде всего коллективизация сельского хозяйства.

«Сфера распространения» районов сплошной коллективизации, по характеристике И. В. Сталина, росла «не по дням, а по часам» (закавыченные слова были добавлены в результате авторской правки И. В. Сталиным первоначального текста), и ЦК партии в постановлении от 5 января 1930 г., констатировав «растущие темпы коллективизации», определил, что Нижняя и Средняя Волга вместе с Северным Кавказом должны быть коллективизированы осенью 1930 г. – весной 1931 г., остальные регионы страны – осенью 1931 г. – весной 1932 г.[222] Однако власти на местах намеревались «опередить» эти показатели. По договору о социалистическом соревновании с Пензенским округом Мордовия обязалась к осени 1930 г. коллективизировать 70% всех крестьянских хозяйств, а в отдельных районах (9 из 23, в т. ч. Кочкуровский, Торбеевский, Чамзинский, Инсарский и др.) были ориентированы на сплошную коллективизацию уже к весне 1930 г. Повышенные обязательства взяла на себя и Марийская АО, установив 50%-й порог коллективизации к концу 1930 г., а в пяти из девяти кантонов предполагая в указанный год полностью завершить процесс. Прошедший 15-19 февраля 1930 г. объединенный пленум Чувашского обкома и ОКК ВКП(б) объявил автономию «республикой сплошной коллективизации» и закрепил решение о выполнении этой задачи к концу 1930 г. В некоторых районах (Батыревский, Вурнарский, Ибресинский, Урмарский и др.) процент коллективизации буквально за 20-30 дней был доведен с 5-6% до 80-92%[223].

«Социалистическое наступление» в автономиях должно было идти по всем правилам военных действий, с провозглашением фронтов: «фронта индустриализации», «фронта коллективизации», «идеологического фронта», «культурного фронта», «антирелигиозного фронта» и т. д. Даже ряд местных периодических изданий менял вывески в «духе времени», подстраиваясь под «текущий момент». Например, Краснослободская районная газета «Смычка города с деревней» начала выходить под названием «За сплошную коллективизацию!», общественно-политический и литературно-художественный журнал «Валдо ян [Светлый путь]» был переименован в «Колхозонь эряф [Колхозная жизнь]». В Чувашии были учреждены под характерными названиями или сменили «имена» сразу десяток «районок» (ибресинская «Новая жизнь» превратилась в «Колхозную жизнь», «За коллективизацию» принялась алатырская «Трудовая газета», «По колхозному пути» пошло цивильское издание, «Колхозная газета» появилась в Аликовском районе и т. д.)[224].

В выступлениях и публикациях государственных и партийных деятелей констатировались успехи социалистического строительства, когда «высокий трудовой подъем и творческий энтузиазм трудящихся масс» дали возможность «твердо и уверенно идти от одной победы к другой»[225]. Однако, на наш взгляд, верно замечание Д. Мазнина, что ожесточенная классовая борьба за общественную собственность изменяла расстановку сил, проникала даже в отношения внутри семьи, разрывала семью, ломала устоявшиеся формы быта[226]. В этом контексте справедливой представляется оценка тех исследователей, которые утверждают, что коллективизация сельского хозяйства имела огромное значение для ликвидации религиозных пережитков[227].

Массовая коллективизация шла рука об руку с массовым закрытием церквей. «Строго секретный» и «сов. секретный» циркуляр Политбюро ЦК ВКП(б) от 30 января 1930 г. «О мероприятиях по ликвидации кулацких хозяйств в районах сплошной коллективизации» потребовал «срочно» пересмотреть законодательство о религиозных объединениях с максимальным ужесточением действий в отношении церковных советов и дать директиву о закрытии церквей и борьбе с религиозным движением[228]. Следует согласиться с мнением французского историка Н. Верта, что в большинстве сельских населенных пунктов коллективизация началась с закрытия храма и раскулачивания «попа». Связано это с тем, что к концу 1920-х гг. религия фактически «окрестьянилась» в результате отделения

Церкви от государства, массовых репрессий в отношении духовенства и разрыва традиционных связей последнего с элитами страны. Справедлива оценка Л. Виолы, что, в культурном отношении являясь вместилищем крестьянской культуры и традиций, а, следовательно, и автономии, сельская церковь служила антиподом коммунистического атеизма, коммунистической культуры. При этом крестьянство оставалось последней более-менее структурно сохранившейся социальной группой общества[229].

Следствием обострения ситуации стал резкий рост количественных показателей. В 1929 г. в стране было закрыто 1119 храмов, что более чем вдвое превысило аналогичный показатель 1928 г.[230] В автономиях Среднего Поволжья не дошло, как в Западном крае, до расстрела в буквальном смысле изображенных на иконах святых «за сопротивление колхозному строительству», но активно шел процесс закрытия церквей. Началась полоса обязательного включения таких вопросов в повестку дня сельских собраний. В национальных периодических изданиях публиковались отчеты о деятельности областных конференций крестьян-бедняков и батраков, делегаты которых приветствовали линию партии и призывали закрыть «ненужные» церкви и молитвенные дома и передать их «под школы и другие культурные учреждения». Проводилась ревизия финансово-хозяйственной деятельности религиозных объединений и так называемых «примонастырских лжеколхозов» (т. е. созданных монахами закрытых обителей кустарно-трудовых артелей)[231]. Количество закрытых культовых зданий и прекративших деятельность религиозных организаций стало одним из главных показателей отхода населения от религии. В таких условиях неудивительно, что материалы периодической печати регулярно призывали к скорейшему закрытию церквей и размещению в них читальных залов и больниц, содержали отчеты с мест о проведенных мероприятиях подобного рода[232].

Закрытие части церквей действительно проходило на формально-добровольных началах, официально закрепленных решением собраний и сходов верующих. Именно на таком основании прекратили функционировать храмы сел Тенеево, Орауши, Синьялы, Рындино, Большие Алгаши, Напольное, Арабоси, Хочашево, Большие Яльчики, Бичурино Чувашской АССР, Напольное и Подлесная Тавла Мордовии, Духосошественная церковь г. Саранска, Троицкая церковь г. Йошкар-Ола и др. В направлявшихся вверх по инстанциям отчетах подобное течение процесса характеризовалось показательной фразой о «закрытии церквей по желанию населения полным

ходом»[233].

Однако с начала 1930 г. ликвидация религиозных объединений приобрела выраженный массово-принудительный характер. Причем происходило это, несмотря на циркуляр ЦК ВКП(б) от 5 июня 1929 г. «О тактическом подходе в деле закрытия церквей». Такое «форсированное наступление» объяснялось местными управленцами активно ведущейся со стороны Церкви агитацией против начавшегося государственного колхозного строительства[234]. Масштаб акции оказался таким, что из 284 православных храмов, функционировавших на территории Чувашской АССР в октябре 1929 г., полгода спустя действовало только 16. Показателен и процесс закрытия церквей в Мордовии, где из 537 церквей на 1 января 1930 г. работали 484, на 1 марта – 263 культовых здания[235]. Характерной особенностью Марийской АО явилось начало кампании по закрытию церквей с кантонов с преобладанием титульной нации. Расчет со стороны организаторов основывался на убеждении, что в значительной своей части сохранявшее приверженность дохристианской обрядовой системе местное население поддержит антицерковные мероприятия. В отдельных случаях (например, в с. Куприяново Сернурского кантона) это действительно привело к «нужному» результату, однако в других местах (например, с. Старый Торъял Ново-Торъяльского кантона) такой подход дал осечку[236].

В свете вышеизложенных фактов обоснованным представляется утверждение Л. Виолы о второстепенной роли региональных и прочих различий на фоне борьбы деревни против политики и методов коллективизации[237]. Крестьяне реагировали на кардинальное изменение своего статуса как «единственного» внутреннего союзника пролетариата (характеристика, данная И. В. Сталиным в 1925 г. на XIII губернской конференции Московской организации РКП(б)[238]) игнорированием предвыборных кампаний в местные Советы и срывом самих выборов. В ряде районов (например, Оршанском и Новоторъяльском кантонах Марийской АО) выборы в Советы приравнивались к богоборческим действиям, а избирательные повестки назывались «антихристовыми грамотами». Из сельских районов Чувашской АССР, Марийской АО и Мордовского округа во властные структуры различного уровня стали массово поступать жалобы на незаконное закрытие церквей. Так, во ВЦИК были поданы заявления о незаконном закрытии церквей сел Явлеи Алатырского, Луцкое Батыревского, Абызово Вурнарского, Русские Алгаши Порецкого и Абашево Чебоксарского районов Чувашской АССР, с. Старый Торъял Торъяльского кантона, с. Куракино Мари-Турекского кантона, Никольской общины

Юринского кантона, общины Входо-Иерусалимской церкви г. Йошкар-Ола, с. Арино Моркинского района, с. Сидельниково Звениговского района Марийской АО[239].

Пришлось советским органам управления столкнуться и с нарастанием крестьянского сопротивления в активной форме. Если, по данным ОГПУ, в 1928 г. в стране произошло всего 44 выступления на религиозной почве, то в 1929 г. – почти четверть народных волнений из 1300 случаев была связана с «религиозными мотивами» (притеснения духовенства и верующих, закрытие церквей), в последующем этот показатель несколько упал, но не опускался ниже психологически важного 10%-го барьера[240]. Рост правонарушений на религиозной почве фиксировали и органы правопорядка национальных регионов Среднего Поволжья. Так, если в Чувашии за 1928 г. было отмечено всего 13 таких фактов, то за 1929 г. – уже 50. В Мордовии за весь 1928 г. было зарегистрировано 5 выступлений на религиозной почве, в 1930 г. только за первые два месяца – 6 (по другим данным – 7). В результате во многих местах уже созданные колхозы оказывались на грани распада. К весне 1930 г. ситуация стала критической, в ряде случаев властным структурам даже пришлось пойти на силовое подавление выступлений[241].

Архивные документы и опубликованные материалы позволяют характеризировать основные черты подобных выступлений. Во-первых, основную категорию протестующих составляли женщины. Одним из главных факторов, препятствовавших коллективизации, отчеты называли «исключительно» низкий культурный уровень женской части населения[242]. Характерным для обозначения складывавшейся ситуации стал термин «бабьи бунты»[243]. Именно женщины -в силу психологических и иных обстоятельств более религиозные, чем мужчины, – являлись активными участниками протестного движения (криков на собраниях, демонстраций в поддержку «батюшки», препятствия при снятии колоколов и т. п.). При этом если в Чувашии и Марийской АО выступления носили локальный характер (как правило, в пределах одного населенного пункта или церковного прихода), то в Мордовии под влиянием специфического института «сыре тейтерть» («старых дев», «христовых невест», монашествовавших не в монастырях, а «на дому») создавались анти-колхозные бригады с полем действия на целые районы (например, Кочкуровский, Ковылкинский, Рузаевский и др.). На рубеже 19201930-х гг. количество сыре тейтерть в некоторых селах Ичалковского и Рузаевского районов Мордовии исчислялось сотнями[244]. Во-вторых, характерной чертой следует назвать массовость подобных выступлений.

Насильственные действия в отношении духовенства, закрытие церквей, запреты на исполнение культовых действий служили причинами выступлений с числом участников до 150300 человек (села Большие Алгаши, Урусово и Гарт Порецкого района Чувашской АССР, Новая Карьга, Старое Синдрово, Демина Поляна, Долговерясы, Селищи, Слободские Дубровки, Горяши и Черновские выселки Краснослободского района, Посоп Саранского района, Березники Ромодановского района, Новоямская Слобода и Ельники Ельниковского района, Новая Муравьевка Рузаевского района, Кученяево Ардатовского района, Новая Пырма Кочкуровского района Мордовии и др.)[245]. В-третьих, пришлось властям столкнуться и с неожиданным для себя неприятием действий со стороны бедняцкого элемента деревни – как оказалось, «опора» режима на селе в отдельных местностях составляла до $^{2}/_{3}$ в церковных советах[246].

Существенным фактором, формировавшим негативное отношение к политике власти, стала бесхозность, заброшенность части закрытых церквей. Даже новые «хозяева» (прежде всего различные культурно-досуговые учреждения) не всегда поддерживали порядок. Это резко диссонировало с прежней ситуацией, когда причты обращали внимание на внешний вид храма и занимались благоустройством. Вероятно, названное обстоятельство послужило причиной появления в бланках отчетов занимавших церкви учреждений обязательного пункта о состоянии зданий[247].

Проигнорировать многочисленный поток жалоб и фактов сопротивления значило ухудшить и без того непростую ситуацию. В принятом 23 мая 1929 г. на заседании комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК постановлении констатировалось «ненормальное», ведущееся «без соблюдения партийных и советских директив» закрытие молитвенных зданий, результатом чего явились волнения верующих в целом ряде районов страны, причем доходило и до вооруженных столкновений. Вопрос был поднят на уровень Политбюро ЦК ВКП(б), которое поручило И. В. Сталину выступить против «перегибов». В статье «Головокружение от успехов» он подчеркнул, что организацию артели нельзя начинать со снятия колоколов, «подумаешь, какая ррреволюционность!»[248] Административное закрытие церквей без согласия подавляющего большинства жителей села как недопустимое «искривление партлинии в колхозном движении» было отмечено в соответствующем постановлении ЦК ВКП(б), обязавшем местные парторганизации «решительно прекратить» подобную практику (в черновом машинописном проекте документа слово «прекратить» было даже подчеркнуто). В

вышедшем из аппарата ВКП(б) письме во ВЦИК от 30 марта 1930 г. сообщалось, что «принимаются меры к исправлению допущенных в деле закрытия церкви ошибок»[249].

Следом за Центром принимались соответствующие меры и на региональном уровне: были образованы специальные комиссии для предварительного рассмотрения материалов о закрытии церквей; проверка законности закрытия церквей была вменена в обязанность Прокуратуры; аналогичное требование было спущено РИКам. Результаты работы этих комиссий были обобщены в «сов. секретных» циркулярах, специальных отчетах и докладах на бюро и пленумах обкомов ВКП(б) и ВЛКСМ и заседаниях ЦИК автономий, зафиксировавших «нежелательные» и «крупные» ошибки и «громадные перегибы» вплоть до настоящих погромов в церквах и случаев сжигания изъятых икон на площадях[250]. Были предприняты и конкретные шаги практического характера: возвращены верующим административно изъятые культовые здания; восстановлены нарушенные договоры; сняты со своих должностей некоторые партийные работники (например, секретари комитетов ВКП(б) Мари-Турекского и Моркинского кантонов Марийской АО), ряд государственных служащих за допущенные нарушения закона «О религиозных объединениях» был даже привлечен к уголовной ответственности (так, в Чувашской АССР к различным видам наказания было приговорено 39 человек)[251]. Правда, нередко ошибки советских и партийных работников списывались на «происки» служителей культа и их «пособников». Поэтому, например, в Марийской автономии регулярно проводились соответствующие чистки «чуждых элементов» в областных органах управления и колхозах[252].

С целью упорядочить работу в конфессиональной сфере ВЦИК 30 мая 1931 г. принял постановление о создании постоянной Центральной комиссии по вопросам культов и рекомендовал создать подобные комиссии в национальных регионах[253]. Собственно говоря, решение о создании подобной комиссии ВЦИК принял еще в 1929 г., но понадобилось целых два года на согласование проекта положения. Анализ протоколов Комиссии, составленных еще до вышеупомянутого постановления ВЦИК, позволяет определить основную тематику рассматриваемых вопросов и компетенцию Комиссии: утверждение регистрации религиозных объединений, рассмотрение апелляций на решение местных органов управления об отказе в регистрации религиозных объединений и закрытии молитвенных зданий, наделение бывших священнослужителей избирательными правами, распоряжение культовым имуществом и

налогообложение духовенства и групп верующих[254].

В национальных автономиях Среднего Поволжья также были созданы Постоянные комиссии по вопросам культов, причем особенностью Марийской АО, обусловленной этноконфессиональным развитием региона в прежние исторические периоды, было создание в Горномарийском районе отдельной Комиссии по рассмотрению религиозных вопросов. Основываясь на ранее приобретенном опыте неудач в деле закрытия храмов, власти стали более тщательно готовить почву для решения подобных вопросов. Показательны применявшиеся в отчетах местных структур Союза воинствующих безбожников к процессу закрытия церквей эпитеты «весьма медленно» и «сравнительно незаметно». Решение о закрытии культовых зданий принималось многоступенчато: общее собрание граждан населенных пунктов прихода – РИК – ЦИК автономий. Приводным механизмом в этой иерархии служили РИКи, поэтому серьезное внимание уделялось инструктированию их председателей. Секретные циркуляры НКВД рекомендовали представителям среднего эшелона власти проводить планомерную подготовительную работу среди населения, особенно ориентируясь на молодежь и женщин; и только будучи уверенными в их поддержке, выносить вопрос о закрытии храма на обсуждение общего собрания граждан[255]. Однако, как писал в докладной записке председателю Культовой комиссии Нижегородского края, куда в 1929-1936 гг. входили Чувашская и Марийская автономии, ответственный секретарь комиссии Н. Лебединский, «и райисполкомам, и комиссии, и президиуму крайисполкома было проще закрыть церкви с нарушением закона, чем соблюсти процедуру закрытия молитвенного здания». Приводило это к тому, что, например, в 1932 г. ВЦИК удовлетворил половину поданных жалоб на незаконные закрытия церквей в Нижегородском крае[256]. Обращения во ВЦИК и облисполкомы автономий на допускавшиеся нарушения со стороны органов управления отмечены и в последующие годы[257].

Провал административно-репрессивных мер заставил видоизменить тактику. По мнению партийных и советских властей нельзя было оставлять сельских безбожников без административной поддержки, но и делать это в прежней откровенной форме, нарушая нормы законодательства, тоже уже было невозможно. Приходилось искать новые пути воздействия, и одним из эффективных средств стала налоговая политика. Уже с конца 1920-х гг. фискальный прессинг превратился в значимый инструмент подавления церковной активности. Так, в заключении Наркомата финансов Чувашской АССР, подготовленном в июне

1928 г. для местного НКВД, отмечалось, что поддержкой «нашей деревенской общественности» может служить отказ в удовлетворении ходатайства церковного совета о разрешении сбора добровольных пожертвований на церковные нужды, но для предотвращения возможных эксцессов отказы нужно производить под благовидным предлогом – решение в первую очередь государственных задач, например, сбор сельскохозяйственного налога[258]. Постановление Президиума ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» резко ограничило формы их экономической деятельности, запретив создание каких-либо органов взаимопомощи, заключение ими договоров и сделок и разрешив сбор средств на содержание церкви и причта лишь в виде «добровольных пожертвований» и только среди членов данного религиозного объединения[259]. Представляется вполне справедливым заключение Д. В. Поспеловского, что строгое соблюдение этих норм не оставило бы Церкви никаких средств на выживание[260].

Фискальную политику государства по отношению к Русской православной церкви следует рассматривать в двух аспектах: налогообложение священнослужителей и налогообложение религиозных объединений. Архимандрит Феодосий (Алмазов) оставил в воспоминаниях перечень налогов, которые в обязательном порядке платил служитель культа: 1) подоходный налог; 2) самообложение; 3) хлебозаготовки; 4) сбор на заготовки в семенной фонд; 5) заем индустриализации; 6) особый налог на лишенцев; 7) налог на ликвидацию безграмотности[261]. Специальными правилами, разработанными Наркоматом финансов СССР в начале 1931 г., для исчисления подоходного налога при обложении хозяйств служителей культа был установлен определенный «потолок»: сумма исчисляемого для хозяйств духовенства подоходного налога не должна была более чем двукратно превышать аналогичное налогообложение трудовых хозяйств; если же их привлекали к самообложению, то размеры последнего не должны были превышать сельскохозяйственного или подоходного налога[262].

На деле декларированный принцип на местах не соблюдался, ставки налогов устанавливались на максимальном уровне, а зачастую и сильно завышались. Показательна ситуация с архиепископом Чувашским (обновленческим) Тимофеем (Зайковым), конфискация и распродажа имущества которого, как сообщалось в секретном сообщении отдела ОГПУ ответственному секретарю Чувашского обкома ВКП(б) от 5 мая 1931 г., стали следствием обложения его «не соответствующим доходу налогом»[263]. Многочисленные факты подобного рода нашли

отражение в жалобах в ЦИК автономий или во ВЦИК, а итогом последующего разбирательства стали докладные записки Постоянной центральной Комиссии по вопросам религиозных культов в Президиум ВЦИК с указанием «перегибов» в части налогообложения служителей религиозных культов, выговоры заведующим соответствующих районных финансовых отделов за «безответственное отношение к своим прямым обязанностям» и зачет превышенных сумм по другим налогам и сборам[264].

Учитывая значительные финансово-материальные ограничения, установленные советской властью в отношении лиц духовного звания (лишение прав на социальные пособия, ограничение сферы трудовой деятельности и т. п.), даже рассчитанные по нормативам ставки налогов и сборов нередко оказывались неподъемными для священнослужителей, что влекло санкции в виде выселения, конфискации и распродажи имущества. Анализ архивных документов и опубликованных материалов свидетельствует о распространенности такого явления во всех национальных регионах Среднего Поволжья[265]. Более того, немедленной и в полном объеме уплаты налогов в денежной и натуральной форме требовали даже с вновь назначенных священнослужителей. Например, с только что назначенного в церковь с. Сугуты Большебатыревского района Чувашской АССР М. Семенова председатель сельисполкома потребовал уплатить 800 руб. налога и внести натурой 200 кг мяса за разрешение отправлять богослужение. Причем произвол допускался и здесь. Так, с прибывшего к месту службы священника с. Новая Карьга Краснослободского района Мордовии работники сельсовета и райфо потребовали аванс в 500 руб. Когда же эта сумма была найдена, то председатель сельсовета самовольно увеличил ее в три раза[266].

Помимо прямого налогообложения представителей духовенства привлекали к так называемому «трудовому участию». На наш взгляд, этот термин и подразумевавшиеся под ним действия явились своеобразной реанимацией идеи «тылового ополчения». Как правило, «трудовое участие» священнослужителей заключалось в привлечении их к тяжелым физическим работам на дорожном строительстве или лесозаготовках[267].

Для религиозных объединений вышеназванные «Правила» Наркомата финансов СССР устанавливали всего три вида налогов: страховая премия, налог со строений и рента за землю. Налог на строение был определяющим: страховой взнос составлял около 30% от налога на строение, а рента за землю – примерно 70% от суммы налога на строение. Сам налог на

строения определялся в размере 15,5% в год от оценочной стоимости церковного здания. В первой половине 1930-х гг. он исчислялся исходя из проведенных в 1929-1930 гг. оценок зданий; в 1935 г. была произведена переоценка, и стоимость строений повышена. Между тем далеко не все религиозные общины были проинформированы о суммах перерасчета ставок налога, а в ряде случаев местные власти установили крайне сжатые сроки для их выплат. Например, в 1935 г. Юринский поселковый совет дал прихожанам местной церкви всего три дня на сбор пятикратно увеличенного налога на содержание храма[268].

«Правилами» оговаривалось, что указанный перечень налогов являлся исчерпывающим. Однако этот список на самом деле был значительно шире, о чем свидетельствует, например, направленное в постоянную Центральную комиссию по вопросам культов письмо митрополита Сергия (Страгородского) «О нуждах Православной Церкви в СССР», где указывались также уплачиваемый в пользу Драмсоюза 5%-ный «авторский гонорар» за исполнение служителями культа своих богослужебных обязанностей как «артистами музыкальных произведений» и «сбор за страхование певчих», взимавшийся несмотря на отмену еще в июне 1929 г. Помимо вышеперечисленного практиковалось обложение поставками сельскохозяйственной продукции и специальными денежными сборами в прямой безвозвратной форме (на тракторизацию, индустриализацию и т. п.) или в виде государственных «заимствований» (навязывание участия в различных госзаймах, приобретение облигаций и пр.), что за неимением у церквей подсобных хозяйств и собственных финансовых средств, естественно, падало на членов религиозной общины. Религиозные общества в городах обязаны были платить специальный налог на замощение улиц[269]. Косвенной формой вмененного налогообложения следует считать обязанность производить текущий ремонт здания церкви.

Широко практиковалась система штрафных санкций. Более того, архивные документы и опубликованные материалы свидетельствуют о регулярном использовании неуплаты установленных налогов или невыполнения ремонта для ликвидации культовых объектов в национальных автономиях в течение всего интересующего нас периода. При этом следует отметить факты завышения смет (всех церквей Порецкого района Чувашской АССР и церкви с. Сарлатово Горномарийского кантона Марийской АО) или в силу отсутствия таковых установление произвольных сумм (для церкви с. Косолапово Мари-Турекского кантона МАО) и запрет со стороны сельсоветов на проведение ремонтных работ (например, церквей сел Хормалы Ибресинского

района Чувашской АССР и Кужмары Звениговского района Марийской АССР), в то время как ходатайства религиозных объединений о продлении установленного срока ремонта молитвенного здания зачастую отклонялись[270].

Налоговый прессинг вынуждал и сами общины верующих отказываться от содержания храмов. Характерной чертой 1930-х гг. стало резкое превышение в национальных регионах Среднего Поволжья числа заявлений об отказе содержать церковь над заявлениями о регистрации религиозных объединений[271]. Не вызывают удивления случаи, когда Комиссии по вопросам культов автономий отказывали райисполкомам в рассмотрении вопроса о закрытии местной церкви по причине отсутствия в представленном пакете соответствующего постановления религиозной общины[272]. Такое развитие событий освобождало властные структуры от последующей волокиты по рассмотрению жалоб, к чему, как нами было показано, чаще всего приводило закрытие церкви в административном порядке. Вполне вероятно, что приведенные выше примеры ограничений (завышение смет, запреты на ремонт и отказы в продлении сроков ремонта) были одной из практик понуждения религиозных объединений к «добровольному» отказу от содержания церкви. Одним из нововведений 1930-х – начала 1940-х гг. в части причин для закрытия храмов стало появление так называемых «пожеланий советской общественности» и «просьб трудящихся», что, на наш взгляд, было призвано подчеркнуть отход масс от религии и становление у них «коммунистического сознания»[273].

Закрытие церквей служило одним из главных показателей состояния антирелигиозной работы. Вполне естественно, что эта деятельность форсировалась советскими и партийными работниками, было развернуто настоящее «движение за закрытие церквей», поэтому и общая картина демонстрирует прогрессирующие показатели. Если за 1931-1934 гг. в Чувашии было закрыто 99, то за 1935 г. – 50, за 1936 г. – 61 храм[274]. Подобная тенденция характерна и для Мордовии, хотя количественные показатели у исследователей варьируются: в 1930 г. здесь действовало 438 (по другим данным, 577[275]), в 1934 г. -255 (233[276] или 225), в 1935 г. – 71 (136), в 1936 г. – 59 (71) церквей[277]. Расхождение данных вызвано, во-первых, отсутствием в фондах ЦГА РМ «профильных» дел о ликвидации религиозных объединений и закрытии культовых зданий (в конце 1980-х гг. многие из них были «выделены в макулатуру»), во-вторых, «небрежным» отношением местных властей к статистической отчетности. О последнем, как о повсеместно распространенном явлении, говорится, например, в

представленном в ЦК ВКП(б) отчете за 1933 г. председателя Постоянной центральной Комиссии по вопросам религиозных культов П. Г. Смидовича[278]. Кроме того, нельзя исключать, что исследователи оперируют разными исходными архивными данными без учета имеющихся в делах комментариев. Так, по одним архивным данным в 1929 г. на территории Мордовии действовали 573, по другим – 434 православные общины. Как видим, приведенные данные близки к использованным выше соответствующим показателям 1930 г., что позволяет с определенной степенью уверенности констатировать наличие разной исходной базы у того или иного местного исследователя. Однако в одном из архивных документов вторая из приведенных цифр (434) снабжена пометой «без бывшего Ардатовского уезда»[279]. В Марийской автономии за 1931-1932 гг. было закрыто 9, за 1933-1935 гг. – 28, к середине 1936 г. – 24 церкви. Показатель «закрытости» церквей в последнем из названных регионов к 1936 г. был самым низким (были закрыты все церкви только в столице автономии, но власти не смогли закрыть ни одного храма в Ронгинском и Оршанском районах)[280]. Сохранялась тенденция к массовому закрытию церквей и в последующие годы[281]. Причем следует отметить, что с началом «большого террора» ряд официально не закрытых церквей (например, сел Миренки и Сыреси Сурские Кувакинского района Чувашской АССР, 6 церквей Оршанского района Марийской АССР) бездействовал по причине отсутствия «изъятых» органами НКВД священнослужителей[282].

Однако даже при таком административном давлении властям не всегда удавалось добиться желаемого результата. Известны случаи отказа местного населения поддержать «линию партии и правительства». Так, по вынесенному на голосование вопросу о закрытии церкви в с. Беловолжское Козловского района Чувашской АССР «за» высказалось лишь 55,7% граждан-избирателей, входящих в соответствующий сельсовет населенных пунктов[283]. Поэтому прибегали к временному увеличению числа голосующих за счет «командирования» из других мест. Например, в с. Дубенки Дубенского района Мордовии «нужный» результат был достигнут за счет привлечения к голосованию советских служащих и членов партии, не имевших никакого отношения к данному населенному пункту[284].

В 1930-е – начале 1940-х гг. сохранялась практика передачи зданий церквей под образовательные, медицинские или культурные учреждения[285]. Причем для размещения последних в отдельных случаях приходилось освобождать помещения от уже «въехавших» туда новых хозяев. Например, в с. Ичалки

одноименного района Мордовии ради размещения библиотеки пришлось освободить церковное здание от функций хлебохранилища[286]. Вместе с тем с начала 1930-х гг. здания закрытых церквей активно использовались для размещения различных складских (амбары, зернохранилища и др.), торговых (лавки) и производственных (хлебопекарни, масло– и пивзаводы, сельскохозяйственные и производственные мастерские, электростанции и др.) объектов[287]. Причем после хлебоуборочных работ в зернохранилища превращалась и часть официально не закрытых церквей. Например, по распоряжению местных властей в 1929 г. под ссыпку гарнцевого сбора были заняты летние помещения молитвенного дома с. Оршанки одноименного кантона, в 1932 г. была засыпана хлебом паперть церкви с. Косолапово Мари-Турекского кантона, в 1935-1936 гг. без согласия общин засыпались зерном церкви сел Марисола Сернурского кантона, Хлебниково Мари-Турекского района и Пектубаево Новоторъяльского района Марийской АО[288].

Часть храмовых комплексов (например, церковь Пресвятой Троицы в г. Козьмодемьянске) превращалась в общежития или многоквартирные дома[289]. Казанская церковь Саранского Казанско-Богородицкого женского монастыря была закрыта, ибо занимала площадь, на которой новые власти решили построить партшколу[290]. Кроме того, в зданиях бывших церквей размещались архивы, тюрьмы, бани и т. д.[291] В Чувашской АССР на столичные церкви претендовали структуры СВБ[292]. Верхом кощунства следует назвать превращение единоверческого храма в с. Буды в Мордовии в скотный двор[293].

Часть церквей в практических и стратегических целях просто разрушалась. Во-первых, это должно было усилить эффект антирелигиозной работы. Ради такого результата сносились как городские (соборы г. Ядрина и г. Мариинский Посад, Входоиерусалимская церковь г. Йошкар-Олы, Успенская и Богоявленская церкви г. Козьмодемьянска, два храма в Троицке, четыре церкви г. Саранска), так и сельские (села Именево, Убеево и Алманчино Красноармейского района, Яльчики Яльчикского района) церкви[294]. Подобную цель, видимо, преследовала и проводившаяся фотосъемка процесса разрушения. Во-вторых, освобождались площади под новое строительство или получали строительные материалы. Так, «на кирпичи» для строительства новых школ, кинотеатров, гостиниц, жилых домов и т. п. пошли одна из церквей г. Краснококшайска, церковь Успения Пресвятой Богородицы г. Козьмодемьянска, Благовещенская и Успенская церкви г. Чебоксары, Владимирская, Духосошественская и другие церкви г. Саранска[295]. Нельзя не отметить, что все происходившее

в стране так или иначе отражалось в лексиконе эпохи; заготовка строительных материалов путем разрушения церквей и других культовых сооружений стала настолько массовой, что приобрела нарицательную характеристику «производства кирпича по системе Ильича»[296].

Массовое закрытие храмов, естественно, поставило вопрос о дальнейшей судьбе церковного имущества. В начале 1929 г. была создана «в советском порядке» комиссия по отбору и реализации антикварных ценностей, заменившая действовавшую до той поры аналогичную комиссию по «партийной линии». В Наркомате финансов РСФСР был разработан специальный циркуляр, требовавший направлять поступившие в госфонд церковное облачение, ризы, иконы независимо от их физического состояния в располагавшуюся в г. Ленинграде специальную контору «Антиквариат» Наркомата торговли СССР. В тот же адрес предписывалось передавать «всю парчу и изделия из нее». Постановлением СНК РСФСР от 6 января 1930 г. образована Особая правительственная бригада для выявления и учета пригодных для экспорта антикварно-художественных ценностей[297]. Этот документ показывает одну из главных причин заинтересованности руководства страны в массовом закрытии культовых зданий. Тем более что в этот период СССР начал испытывать дефицит финансовых средств, особенно валюты[298]. В регионы спускались контрольные цифры для изъятия «конвертируемых» церковных ценностей. Регламентировалось и распределение прочих предметов церковной утвари: колокола и иной цветмет – в «Рудметаллторг», изделия из серебра, золота, драгоценных камней – в особый отдел Наркомата финансов РСФСР, часть менее ценного имущества – в фонды музеев, «национализированные» книги пополняли фонды библиотек или сдавались в утиль, мебель выставлялась на публичные торги[299].

Между тем на местах церковным имуществом зачастую распоряжались по-своему: самостоятельно извлекали из икон и прочей утвари драгоценные металлы, вместо конторы «Антиквариат» богослужебные предметы шли на прямую реализацию или использовались для нужд местного хозяйства, а то и просто выкидывались[300]. Стоит обратить внимание и на тот факт, что в некоторых случаях из числящихся на балансе религиозных общин, но фактически уже бездействовавших храмов церковное имущество попросту растаскивалось. Так, бесследно исчезли золотые и серебряные изделия, библиотека и иконы Казанско-Богородицкой церкви с. Беловолжское Козловского района Чувашской АССР. О факте взлома окон и хищения предметов из данной церкви НКВД «узнало» только через год и

три месяца. Возможно, это был банальный грабеж, когда «под шумок» на культовые предметы поднялась чья-то нечистая рука. Но за подобными действиями могли стоять, столкнувшись с противодействием верующих,

и некоторые из местных руководителей. В пользу данной версии свидетельствует то обстоятельство, что аналогичные меры практиковались при изъятии церковных ценностей в 1922 г. «Поживились» церковной утварью местные чиновники и безбожники при закрытии в 1933 г. церкви с. Солдыбаево Козловского района[301].

Еще весной 1926 г. наркоматы юстиции и внутренних дел РСФСР разработали инструкцию «О порядке пользования колоколами», вводившую существенные ограничения на использование последних, в частности, не допускалось пользование церковными колоколами для звона, непосредственно не связанного со службами в дни великих христианских праздников. Осенью 1929 г. Президиум ВЦИК принял постановление, разрешавшее колокольный звон только в дни религиозных праздников и проведения богослужений[302]. Однако на местах, в том числе и в национальных регионах Среднего Поволжья, ставился вопрос о его полном запрете. Повсеместно распространилось использование в качестве предлога для запрещения колокольного звона нахождение рядом с церковью культурно-досуговых, образовательных и т. п. государственных учреждений[303]. В последующем процедура запрета упростилась, органы управления местных административных единиц были освобождены от необходимости согласовывать решение с вышестоящими (областными) властями[304]. Предоставленная «свобода» зачастую приводила к существенным перегибам. Например, в середине 1930-х гг. нередко отмечалась практика запретов колокольного звона, не оформлявшихся никакими бумагами и по приказу тех, кто вообще не имел такого права. Так, в апреле 1934 г. в устной форме колокольный звон был запрещен избачем Штанашской избы-читальни Красночетайского района Чувашской АССР[305]. Подобные прецеденты, естественно, вызывали возмущение верующих и жалобы в Комиссии по вопросам культов, в ЦИК автономий, во ВЦИК. Комиссии по вопросам культов и НКВД автономий вынужденно выпустили циркуляры с разъяснением, что колокольный звон являет «неотъемлемую часть религиозных обрядов» и какой-либо запрет на него до получения соответствующего разрешения – действие «явно незаконное»[306].

Параллельно с акцией по ограничению колокольного звона была запущена кампания по изъятию колоколов. Директивы

Центрального совета СВБ СССР одной из практических задач антирождественской и антипасхальной кампаний определяли организацию движения «за сдачу колоколов на нужды индустриализации». В массы был брошен лозунг: «Колокола – на индустриализацию!» По подсчетам «математиков» из СВБ, в ситуации, когда «грандиозно растущая промышленность задыхается от недостатка меди», в общей сложности было около четверти миллиона тонн колокольной бронзы. «Рудметаллторг» даже подготовил пятилетний план поступления колокольного лома. В ноябре 1930 г. было разработано постановление СТО СССР о снятии колоколов для обеспечения народного хозяйства цветными металлами. Выступления агитаторов заканчивались хлестким призывом: «Долой церкви, долой колокола – даешь колхозы и тракторы!» Отталкиваясь от уровня цен 1930 г. (пуд меди – примерно 8,5 руб., трактор – 1700 руб.), «специалисты»-безбожники определили, что один трактор «стоил» примерно 200 пудов колокольной бронзы[307]. Однако, как на самом деле «давалась» сельскохозяйственная техника, лучше всего свидетельствуют документы. Выступая на проходившем в феврале 1931 г. IV Съезде Советов Чувашской АССР, председатель колхоза «Трактор» рассказал о последствиях «ударной работы» в этом направлении по Малояльчиковскому району Чувашской АССР: «В прошлом году со всех церквей мы сняли колокола. <…> Нам обещали дать 150 тракторов, потом 115, потом 100 и в конце концов получили три трактора»[308]. Причиной этого, на наш взгляд, является дисбаланс «желаемого» и «возможного». Общий объем изъятого в 1929-1930 гг. колокольного «лома» составил около 11 тыс. тонн, но даже для их промышленной переработки в стране не оказалось достаточных мощностей и соответствующей технологии[309].

Между тем запущенный механизм по изъятию колоколов продолжал исправно функционировать. Партийными органами на местах по-прежнему инициировались собрания граждан с вынесением итоговой резолюции о необходимости снятия колоколов и передаче их в многочисленные государственные фонды[310]. Директива СНК от 23 октября 1930 г. определила их судьбу: их предполагалось использовать «без излишней огласки» для замены импортной меди при чеканке разменной монеты. Другими словами, изъятие колоколов формально продолжалось для «индустриализации» страны, но по факту дефицитная медь шла на покрытие самых различных нужд. Естественно, что подобные меры вызывали протесты верующих. Возмущало прихожан и несанкционированное «изъятие» колоколов. Чтобы предотвратить дальнейшее нагнетание недовольства, инструкция

требовала от местных исполнителей при проведении этих мероприятий «предварительно провести широкую подготовительную кампанию»[311].

Циркуляр Центральной комиссии по вопросам культов от 8 июня 1933 г. обязал культовые комиссии при региональных органах управления в месячный срок учесть весовые и количественные характеристики колокольной бронзы, выделяя при этом в отдельный список колокола особой тональности и колокола малого (до 16 кг) веса с целью последующего использования последних как сигнальных на предприятиях, в пожарных командах и в сельской местности. Циркуляр был доведен до исполнителей с добавлением еще одного требования: учитывать раздельно колокола действующих и закрытых храмов. При этом стоит отметить, что даже при насущной потребности самих местных органов в колокольной бронзе они получали жесткое предписание сдавать все согласно «известного вам плана-наряда»[312].

Тяжелые последствия начального периода Великой Отечественной войны, выразившиеся в утрате обширных территорий и значительных людских потерях, не изменили конфискационной политики Советского правительства. Власти не остановили процесс закрытия культовых объектов и изъятия церковной утвари. В результате к 1943 г. в Чувашии осталось только 6 действующих православных храмов, в Марийской АССР и Мордовии – ни одного по-настоящему действующего храма[313]. Отметим, что по данным С. В. Старикова и О. Г. Левенштейна, позднее воспроизведенным в других изданиях, на территории Марийской АССР незакрытыми осталось 9 храмов[314]. Однако, как справедливо отмечает В. В. Бажин, «незакрытые» означало, что не было издано соответствующих распорядительных документов органов власти[315]. Архивные документы («Сведения о наличии и использовании церковных зданий» по состоянию на 25 июня 1941 г. и 5 октября 1942 г.) сообщают соответственно о 16 и 9 «незакрытых» храмах, однако в обоих случаях они названы «недействующими»[316].

Вместе с тем уже в конце 1942 – начале 1943 г. наметился определенный компромисс, ослабели репрессии и возобновили деятельность некоторые ранее закрытые приходы. Подобная перемена не была случайной. Заставила пересмотреть государственную конфессиональную политику совокупность факторов. Во-первых, массовое открытие храмов на оккупированных территориях, допускавшееся немецкими властями из пропагандистско-тактических соображений. Проведенное американцами социологическое исследование

послевоенных беженцев из Советского Союза отметило, что «подавляющее большинство респондентов считало, что церковь была единственной областью, куда немецкое правление принесло бесспорные улучшения»[317]. Во-вторых, существование русского национального движения, значительно активизировавшегося после нападения Германии на СССР как в среде белоэмигрантов, так и среди граждан страны. Количественные показатели (в той или иной форме сотрудничало с германскими властями более миллиона человек) позволяют некоторым историкам называть Великую Отечественную второй гражданской войной[318]. В-третьих, занятая РПЦ с началом Великой Отечественной войны патриотическая позиция (обращение митрополита Сергия (Страгородского) к верующим в первый же день войны с призывом встать на защиту Родины; его публичное заявление об отлучении любого сотрудничающего с нацистами священника и мирянина; осуществлявшийся Церковью сбор финансовых средств на нужды обороны и т. д.)[319]. Ко всему вышеперечисленному надо добавить и выдвинутое как одно из условий поставок по ленд-лизу требование союзников об улучшении положения верующих в СССР[320].

По мнению Д. Поспеловского, И. В. Сталин понял, что униженная и обескровленная после неслыханных по тотальности гонений прежних десятилетий Церковь может быть полезна советской власти на поле внешней политики. Православный писатель Л. М. Анисов говорит о прошедшей уже в июле 1941 г. «неофициальной встрече» И. В. Сталина с митрополитом Сергием (Страгородским). В 1942 г. иерархи РПЦ были привлечены к работе Комиссии по расследованию фашистских преступлений. 4 сентября 1943 г. состоялась встреча «вождя» и митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича), 8 сентября вышло постановление СНК СССР «Об организации Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР». На прошедшем в том же месяце Поместном соборе был избран Патриарх Московский и всея Руси. Возобновилось издание «Журнала Московской патриархии»[321]. Общесоюзные события естественным образом отражались на региональном уровне. В Чувашии с 1942 г. вновь начала функционировать церковь с. Первое Степаново Цивильского района, в 1943 г. – Введенский собор г. Чебоксары, церкви в селах Буртасы Урмарского района, Выползово и Козловка Порецкого района. В Марийской АССР были открыты Воскресенский собор г. Йошкар-Ола, церкви в селах Владимирское Горномарийского и Семеновка Йошкар-Олинского районов. В Мордовской АССР в феврале 1944 г. начались службы

в Иоанно-Богословской церкви г. Саранска[322].

Проведенный анализ положения РПЦ в условиях форсированной модернизации советского общества свидетельствует о произошедшем в период массовой коллективизации и индустриализации обострении государственно-церковных отношений. Это явилось следствием установки на усиление классовой борьбы внутри страны и объявления религиозных объединений единственной легально действующей контрреволюционной силой. Период «бури и натиска» конца 1920-х – начала 1930-х гг. в национальных регионах Среднего Поволжья характеризовался массовым закрытием храмов, сопровождавшимся серьезными нарушениями действующего законодательства и, соответственно, многочисленными жалобами на действия местных властей в вышестоящие инстанции и даже активным сопротивлением сельчан. Неудачи административных мер вынудили партийно-советское руководство видоизменить тактику. Для ликвидации религиозных объединений и закрытия церквей наряду с административными стали использоваться финансовые инструменты воздействия, вынуждавшие прихожан «добровольно» отказываться от содержания причта и культовых зданий. Путем комбинированного воздействия властям удавалось легче решать свои стратегические задачи. Как и в предыдущие периоды, в 1930-е годы действовал принцип сообщающихся сосудов, когда за счет имущества ликвидированных религиозных объединений решались вопросы обеспечения государственных организаций с минимизацией бюджетных затрат. Культовые здания приспосабливались под культурные, образовательные и медицинские учреждения, промышленные предприятия или просто разрушались; церковное имущество распределялось между различными заинтересованными структурами. Изъятое и утилизированное храмовое имущество, прежде всего – колокола, покрывали дефицит цветных металлов для растущей промышленности. Великая Отечественная война стала рубежом, в силу объективных и субъективных обстоятельств в очередной раз определившим пересмотр государственной конфессиональной политики.

Примечания

[1] О земле: Декрет II Всероссийского съезда Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов от 28 октября 1917 г. // Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского

Правительства РСФСР, издаваемое Народным комиссариатом юстиции. Отд. первый (СУ РСФСР). 1917. № 1. Ст. 3.

[2] Чебоксарская правда. 1917. 5 мая, 9 июня; *Калинин М. И.* О земле // Калинин М. И. Избранные произведения: в 4 т. Т. 1. М., 1960. С. 4; Очерки истории Марийской организации КПСС / Под ред. В. Ф. Пашукова. Йошкар-Ола, 1968. С. 44; По заветам Ленина / Под ред. М. В. Дорожкина. Саранск, 1970. С. 44.

[3] За власть Советов: сб. воспоминаний участников Великой Октябрьской социалистической революции и гражданской войны 1918-1920 гг. Йошкар-Ола, 1978. С. 56.

[4] ГА РМЭ. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 1. Л. 15; *Абрамов В. К.* Мордовский народ (1897-1939). Саранск, 1996. С. 102, 103; *Дорожкин М. В.* Мордовия от февраля к октябрю 1917 г. // Записки Мордовского НИИ языка, литературы и истории при СНК МАССР. № 13. Саранск, 1951. С. 33; История Марийской АССР: в 2 т. Т. 2. Эпоха социализма (1917-1987). Йошкар-Ола, 1987. С. 10-11, 21; Октябрьская революция и установление Советской власти в Чувашии: сб. док-тов. Чебоксары, 1957. С. 59, 63, 72, 79, 96; Очерки истории Мордовской АССР: в 2 т. Т. 1. Саранск, 1955. С. 522; *Петров И. Е.* Чувашия в первые годы диктатуры пролетариата. Чебоксары, 1961. С. 82-83; Установление Советской власти в Мордовии: док-ты и материалы / Сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1957. С. 41, 43, 52, 77, 123.

[5] НА РТ. Ф-4. Оп. 149. Д. 233. Л. 2; Д. 235. Л. 1; Д. 286. Л. 1; Д. 304. Л. 1-2; НА НИИГН. Л-129. Л. 14; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 424. Инв. № 1094. Л. 126; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии за годы Советской власти // Развитие атеизма в Мордовии / Сост. Н. Ф. Мокшин. Саранск, 1972. С. 73; *она же.* На путях к духовной свободе. Саранск, 1983. С. 17; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 84-85, 88, 93, 98; *Дорожкин М. В.* Мордовия от февраля к октябрю 1917 г. С. 34; *Ерошкин Ю. В.* Обитель в Царевококшайске // Навсегда у меня в сердце ты. 425 лет городу Йошкар-Оле: сб. очерков о столице Республики Марий Эл Йошкар-Оле, 2009. С. 42; *Кузьмин В. Л.* Крестьянское движение в Чувашии в период подготовки Октябрьской революции. Чебоксары, 1957. С. 143; *Максимов И. С., Мартынов Н. А.* Революционные события на территории Марийской АССР (февраль 1917 г. – июнь 1921 г.). Йошкар-Ола, 1941. С. 12; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. Саранск, 2005. С. 322; Октябрьская революция и установление Советской власти в Чувашии. С. 82-83, 94; *Павлов Я. К.* Великая Октябрьская Социалистическая революция и разрешение национального вопроса в Чувашии (1917-1925). Чебоксары, 1957. С. 56.

[6] Революционная борьба крестьян Казанской губернии накануне Октября: сборник документов и материалов. Казань, 1958. С. 708.

[7] Октябрьская революция и установление советской власти в Чувашии. С.105-106.

[8]*Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 147-149; *Захаркина А. Е, Фирстов И. И.* Мордовия в годы трех народных революций (хроника революционных событий. 1895 – май 1918). Саранск, 1957. С. 275-276, 295; Известия Ядринского Совета крестьянских, рабочих и солдатских депутатов. 1918. 12 марта; История советского крестьянства Мордовии: в 2 ч. Ч. 1. 1917-1937 годы. Саранск, 1987. С. 27; *Косырев А. С.* В революционные дни (Воспоминания старого коммуниста о событиях 1917-1918 гг.). Чебоксары, 1957. С. 10-11; *Максимов И. С., Мартынов Н. А.* Революционные события на территории Марийской АССР. С. 20; Общество и власть (1918-1920): док-ты уездных съездов Советов Мордовии: в 2 т. Т. 1. Саранск, 2010. С. 292, 307; Октябрьская революция и установление советской власти в Чувашии. С. 162; Протоколы крестьянских волостных съездов Уржумского уезда Вятской губернии (1918 г.) / Подг. к публ. А. А. Иванова, С. В. Старикова // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 207; Реквизиция земель Цивильского монастыря // Рабочее дело. 1917. 26 декабря; Революционная борьба крестьян Казанской губернии накануне Октября. С. 460; Установление Советской власти в Марийском крае: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 1970. С. 30, 47, 83.

[9] См., например: ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 20. Л. 21 об.

[10]*Максимов-Кошкинский И. С.* Çĕр çĕкленет [Земля поднимается] // Трактăр. 1934. № 10. С. 48–52, 57–61.

[11]*Артемьев С. А.* Советы рабочих и крестьянских депутатов в Чувашии в 1917-1918 гг. Чебоксары, 1965. С. 131; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 145; *Лаптев Д. К.* Революцией призванные (Из воспоминаний красногвардейца). Чебоксары, 1969. С. 36; Очерки истории Марийской организации КПСС. С. 53; Очерки истории Мордовской организации КПСС / Редкол. М. В. Дорожкин и др. Саранск, 1967. С. 74, 81, 90; *Суворов А. А.* Инсарские коммунисты в борьбе за упрочение власти Советов в уезде // Незабываемые годы: Воспоминания. Саранск, 1967. С. 176; *Шигаев А.* В суровый восемнадцатый год (Из воспоминаний). Чебоксары, 1959. С. 10; *Юрченков В. А.* Власть и общество: российская провинция в период социальных катаклизмов 1918-1920 гг. Саранск, 2010. С. 86-87.

[12] НА РТ. Ф-4. Оп. 149. Д. 259. Л. 2; Оп. 150. Д. 26. Л. 1-2; Д. 115. Л. 3; ЦГА РМ. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 4. Л. 12; *Бахмустов С. Б.*

Монастыри Мордовии. Саранск, 2000. С. 224, 226, 238, 255, 473; *Догаева В. П.* Ликвидация монастырского землевладения в Пензенской губернии (1917-1918 гг.) // Вопросы аграрной истории Среднего Поволжья (XVII – начало XX в.). Саранск, 1979. С. 149-152; *Ерошкин Ю. В.* Аштавай-Ныpская мужская Свято-Никольская монашеская община: страницы истории // Христианское просвещение и русская культура: доклады и сообщения XII научно-богословской конференции (25 мая 2009 г.). Йошкар-Ола, 2009. С. 78; *Ильин М.,* иерей. Мироносицкая пустынь: к 360-летию обретения Царевококшайской иконы Пресвятой Богородицы // Христианское просвещение и русская культура: доклады и сообщения X научно-богословской конференции (24-25 мая 2007 г.). Йошкар-Ола, 2007. С. 38; Йошкар-Оле – 420 лет (1584-2004). Документы и материалы по истории города. Йошкар-Ола, 2004. С. 158-159; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни (документы, факты, раздумья). Козьмодемьянск, 2010. С. 56, 90; Очерки истории Марийской АССР (1917-1960) / Отв. ред. А. В. Хлебников. Йошкар-Ола, 1960. С. 52; Очерки истории Марийской организации КПСС. С. 65; Установление Советской власти в Марийском крае. С. 100, 109; Установление Советской власти в Мордовии. С. 216-217.

[13] НА НИИГН. И-129. Л. 53, 62, 73; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 277-281, 440-441, 452; *Дорожкин М. В.* Мордовия от февраля к октябрю 1917 г. С. 50; *Захаркина А. Е, Фирстов И. И.* Мордовия в годы трех народных революций (хроника революционных событий. 1895 -май 1918). С. 258, 263; *Самаркин В., Купряшкин Т.* Крестьянское движение в Мордовии в октябре месяце 1917 г. // Записки Мордовского НИИ языка, литературы и истории при СНК МАССР. Т. 2. Саранск, 1941. С. 40, 41; Советская Мордовия: Очерки, посвященные 20-летию республики. Саранск, 1950. С. 105.

[14] *Ерошкин Ю. В.* Аштавай-Ныpская мужская Свято-Никольская монашеская община. С. 78; *Журавский А. В.* Секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья в 1917-1919 гг. // Христианское просвещение и русская культура: Материалы III науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2001. С. 49.

[15] *Кузьмин В. Л.* Из истории реализации ленинского декрета о земле в Чувашии // Записки ЧНИИ. Вып. VII. Чебоксары, 1953. С. 9.

[16] *Чорт Лиловый* [псевдоним]. В Ленинские дни // Барабан. 1918. № 1. С. 11.

[17] Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1918. 5 января. С. 5.

[18] Об анафематствовании творящих беззакония и гонителей

веры и Церкви Православной: Послание Святейшего Патриарха Тихона от 19 января 1918 г. // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 83.

[19] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 444. Инв. № 1191. Л. 189-190; *Шигаев А. П.* В суровый восемнадцатый год. С. 35.

[20] См., например: *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 333.

[21] См.: *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 52; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). 3-е изд., доп. М., 2005. С. 73.

[22] Об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной. С. 83.

[23] См.: ГИА ЧР. Ф-350. Оп. 1. Д. 3. Л. 4 об.; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 408. Инв. № 1001. Л. 8; Контрреволюционное гнездо // За землю и волю. 1918. 3 марта (18 февраля); Ответ пастырям // Знамя революции. 1918. 20(7) марта; Увольнение священника // За землю и волю. 1918. 18(6) апреля; *Бодрин В. В.* Установление власти Советов и деятельность большевистской организации в с. Анаеве // Незабываемые годы. С. 244; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 157-158; *Кибардин М. А.* Большевики Казанской губернии во главе аграрных преобразований 1917-1919 гг. Казань, 1963. С. 91.

[24]*Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 20; Очерки истории сельского хозяйства и крестьянства Чувашии. Часть 1. Чебоксары, 1989. С. 50; *Петров И. Е.* Чувашия в первые годы диктатуры пролетариата. С. 161.

[25]*Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. Чебоксары, 1995. С. 132; История Чувашии новейшего времени. 1917-1945. Чебоксары, 2001. С. 56; Чувашская энциклопедия: в 4 т. Т. 1. Чебоксары, 2006. С. 493.

[26] Статистический сборник за 1913-1917 гг. Вып. 1. М., 1921. С. 168.

[27] Очерки истории сельского хозяйства и крестьянства Чувашии. С. 50.

[28] Ликвидация помещичьего, казенного, монастырского и церковного землевладения по 32 губерниям РСФСР на 1 ноября 1918 г. // Аграрная политика Советской власти (1917-1918 гг.) / Сост. И. И. Варжо. М., 1954. С. 499.

[29] ГИА ЧР. Ф-14. Оп. 1. Д. 2369. Л. 309-313; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 11. Л. 253-255.

[30] Там же. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 89. Л. 3.

[31] См.: *Кузина А. С.* У истоков ликвидации безработицы в СССР (по материалам Марийского края) // Вопросы истории рабочего класса Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1969. С. 15; *Сухин В. И.* Развитие сельского хозяйства Марийской АССР за годы Советской власти // Великий Октябрь и Марийский край: материалы науч.-практ. конф. Йошкар-Ола, 1989. С. 88.

[32] См.: *Агеев М. В.* Победа колхозного строя в Мордовской АССР. Саранск,1960. С. 11, 16, 75; 30 лет Мордовской АССР. Саранск, 1961. С. 87; *Дорожкин М. В.* Великая Октябрьская социалистическая революция и начало формирования мордовской социалистической нации // Этногенез мордовского народа (Материалы научной сессии 8-10 декабря 1964 года). Саранск, 1965. С. 109; Мордовия в 1917-1953 годах. Курс истории / Т. Д. Надькин [и др.]. Саранск, 2005. С. 26; *Пиксаев А. О., Яшкин И. А., Кривуляк Ю. М.* Социальные преобразования в Мордовии. Саранск, 1969. С. 25; Советская Мордовия: Очерки, посвященные 20-летию республики. С. 122, 128.

[33]*Купряшкин Т, Самаркин В.* 1917-й год в Мордовии (Из истории Октябрьской социалистической революции на территории МАССР). Саранск, 1939. С. 8.

[34] См., напр.: ГИА ЧР. Ф-15. Оп. 1. Д. 2641. Л. 21, 24; Ф-203. Оп. 1. Д. 49. Л. 2.

[35] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 2. Д. 650. Л. 14 об.; Д. 651. Л. 1; Оп. 3. Д. 660. Л. 1; Д. 661. Л. 1; *Петров И. Е.* Чувашия в первые годы диктатуры пролетариата. С. 160.

[36] ГИА ЧР. Ф. Р-122. Оп. 1. Д. 235. Л. 26, 29.

[37] О социализации земли: декрет ВЦИК от 19 февраля 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 25. Ст. 346.

[38] Отделение церкви от государства. Дополнения к книге П. В. Гидулянова. М., 1929. С. 23.

[39] ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 18. Л. 10; Общество и власть (19181920). Т. 1. С. 307.

[40] ГИА ЧР. Ф. Р-157. Оп. 1. Д. 107. Л. 1, 16; Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 9. Л. 105; Община в аграрной революции: документы сельского схода о земельных отношениях в национальной деревне Поволжья (1918-1922 гг.) / Сост. А. А. Иванов. Йошкар-Ола, 2005. С. 253-254.

[41] ГИА ЧР. Ф-350. Оп. 1. Д. 5. Л. 13-13 об.

[42] Община в аграрной революции. С. 302.

[43] ГИА ЧР. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 10. Л. 124; НА НИИГН. И-671. Л. 14; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 238, 253; *Касимов Е. В.* Государственная политика развития производственной кооперации в сельском хозяйстве Чувашии в 1918-1929 гг. //

Исследования по истории Чувашии и чувашского народа. Вып. IV. Чебоксары, 2006. С. 24; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 375; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001. С. 54.

[44] ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 143; НА НИИГН. И-545. Л. 55-56; *Северный П.* В краю царской ссылки // Безбожник. 1935. № 10. С. 10-11; *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае: историко-культурологический аспект. Саранск, 2006. С. 351; *Мокшин Н. Ф, Мокшина Е. Н.* Мордва и вера. С. 375.

[45] ГА РМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 63. Л. 6; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 484. Л. 55; Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 364. Л. 33; Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 463. Л. 47; Ф. Р-784. Оп. 3. Д. 48. Л. 2; Жизнь в уезде // Красные всходы. 1919. 27 февраля; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 176, 225, 655; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 364; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России (19171921 гг.). М., 1975. С. 47; *Юрченков В. А., Полосухина А. И.* Серафим Саровский. Саранск, 1998. С. 140-141.

[46] См.: ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 762. Л. 58; *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 339; *Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России: учебное пособие. Саранск, 2004. С. 154; История Чувашской АССР: в 2 т. Т. 1. Чебоксары, 1966. С. 203; *Солдаткин М. П.* Н. И. Никольский и насаждение православия среди мордвы во второй половине XIX века // Исследования по истории Мордовской АССР. Саранск, 1974. С. 64. (Труды НИИ. Вып. 47); *Талдин Н. В.* Очерки истории мордовской школы. Саранск, 1956. С. 5.

[47] ГИА ЧР. Ф. Р-172. Оп. 1. Д. 48. Л. 3.

[48] РГИА. Ф-831. Оп. 1. Д. 186. Л. 1.

[49] О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР: декрет СНК РСФСР от 30 декабря 1919 г. // СУ РСФСР. 1919. № 67. Ст. 592.

[50] ГИА ЧР. Ф. Р-123. Оп. 1. Д. 390. Л. 1; ЦГА РМ. Ф. Р-21. Оп. 1. Д. 4. Л. 1; *Ершова О. В.* Школьное образование в РСФСР в 1917-1941 годах: исторический опыт и уроки (на материалах Чувашии): дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Чебоксары, 2007. С. 73, 77; История Марийской АССР. Т. 2. С. 68; *Талдин Н. В.* Очерки истории мордовской школы. С. 31.

[51] ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2380. Л. 24.

[52]*Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 330.

[53] ГА РМЭ. Ф. Р-162. Оп. 1. Д. 57. Л. 4; НА НИИГН. И-545. Л. 40; НА РТ. Ф-4. Оп. 140. Д.115. Л. 56; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 201. Инв. № 488. Л. 72; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 417. Л. 13; ЦГА РМ. Ф-1. Оп. 1. Д. 1384. Л. 46; Д. 1385. Л. 3; Ф. Р-37. Оп. 1. Д.

48. Л. 49; Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 29. Л. 82; *Александров И.* Козьмодемьянск. Детский городок // Марийская деревня. 1925. 7 марта; *Орлов Д.* Опыт колхозного строительства в Чувашии // Чувашское хозяйство. 1930. № 1. С. 63; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 316-317, 391; *Ерошкин Ю. В.* Куженерский Свято-Никольский женский монастырь: страницы истории // Самобытная Вятка: история и культура: сб. науч. трудов. Вып. 2 / Отв. ред. А. Г. Поляков, Л. Г. Сахарова. Киров, 2009. С. 29; Край Цивильский. Краткая энциклопедия района. Чебоксары, 2008. С. 277; Летопись полувека: Книга 50-летия Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1970. С. 35; Незабываемые годы. С. 94, 118; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 105, 261-262; Т. 2. С. 387-388; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 69; *Юрченков В. А.* Власть и общество. С. 272.

[54] *Агеев М. В.* Победа колхозного строя в Мордовской АССР. С. 6768; *Чичаев И. А., Логупов П. Э.* Незабываемые встречи // Незабываемые годы. С. 114-115.

[55] ГА РМЭ. Ф. Р-162. Оп. 1. Д. 23. Л. 8; ГАСИ ЧР. Ф. П-11. Оп. 1. Д. 5. Л. 88, 105; ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 16. Л. 14; НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 2361. Инв. № 8861. Л. 11; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 7. Л. 8; ЦГА РМ. Ф. Р-55. Оп. 1. Д. 17. Л. 126; Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 79. Л. 23; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни (документы, факты, раздумья). С. 90; Мордовия в период упрочения Советской власти и гражданской войны: док-ты и материалы / Сост. А. Е. Захаркина, С. С. Ивашкин и др. Саранск, 1959. С. 121; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 262; *Сергеев М. С.* Возникновение и развитие печати Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1971. С. 52; Чувашия в годы гражданской войны. Образование Чувашской автономной области: сборник документов / Отв. ред. В. Л. Кузьмин. Чебоксары, 1960. С. 91; *Юрченков В. А.* Власть и общество. С. 272.

[56] ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 132. Л. 12.

[57] См., напр.: ГА РМЭ. Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 324. Л. 401.

[58] См.: *Бурьянов С. А.* Свобода совести и светскость государства в России: историко-правовой аспект // Научный атеизм: [электронный ресурс]. URL: http://www.atheism.ru/lci/analys/2id=36; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 73-74.

[59] О порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви (Инструкция): постановление Народного комиссариата юстиции от 24 августа 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 62. Ст. 685; О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели

извлечения прибыли, и порядка надзора за ними: декрет ВЦИК от 3 августа 1922 г. // Там же. 1922. № 49. Ст. 622; О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых: инструкция НКЮ и НКВД РСФСР от 27 апреля 1923 г. // Там же. 1923. № 37. Ст. 384.

[60] ГА РМЭ. Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 121. Л. 64; ГИА ЧР. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 139. Л. 21-22, 42; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 216. Л. 55.

[61] ГА РМЭ. Ф. Р-269. Оп. 1. Д. 144. Л. 1.

[62] ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 314. Л. 39; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 103. Л. 63, 98.

[63] См.: ГАУО. Ф. Р-3022. Оп. 1. Д. 172. Л. 13-18; ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 10, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 246; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 54, 55; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 85, 86, 168, 169, 361, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472 и др.; *Альмяшева Л. Н.* На путях к духовной свободе. С. 25.

[64] ГА РМЭ. Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 50. Л. 27; Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 29. Л. 2; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 13. Л. 2-5, 9-11; ГАУО. Ф-134. Оп. 9. Д. 201. Л. 29; Ф. Р-200. Оп. 2. Д. 22. Л. 58; Известия Ядринского Совета крестьянских, рабочих и солдатских депутатов. 1918. 5 июля; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 165-166; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 9-10, 117, 385; *Юрченков В. А.* Власть и общество. С. 56; *Яковлева В. П.* К вопросу о народовластии // Марийский археографический вестник. 1999. № 9. С. 121.

[65] ГИА ЧР. Ф. Р-238. Оп. 2. Д. 52. Л. 77, 80, 84, 89.

[66] ГА РМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 13. Л. 6, 7; *Булочников М. Г.* Записки участника трех революций. Чебоксары, 1961. С. 140; Нелады в Цивильской волости // Знамя революции. 1919. 14 февраля. Общество и власть (1918-1920): документы уездных съездов Советов Мордовии: в 2 т. Т. 2. Саранск, 2013. С. 7-112.

[67] ЦГА РМ. Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 5. Л. 3; Общество и власть (1918-1920). Т. 2. С. 444.

[68] ГА РМЭ. Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 63. Л. 3; Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 231. Л. 10.

[69] *Булочников М. Г.* Записки участника трех революций. С. 140.

[70] *Алякринский.* Гражданская метрикация // Власть Советов. 1922. № 1-2. С. 7.

[71] ГА РМЭ. Ф-184. Оп. 1. Д. 2. Л. 2; Ф. Р-110. Оп. 1. Д. 53. Л. 208; Религиозный вопрос в деревне // Революция и церковь. 1919. № 2. С. 35; *Альмяшева Л. Н.* К истории атеистического движения в Мордовии. С. 64; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 117,

385-386; *Чузаев Р. И.* Марийское национальное движение в 1917-1918 годах. Йошкар-Ола, 2008. С. 34; *Яковлева В. П.* К вопросу о народовластии. С. 121.

[72] Об организации снабжения населения всеми продуктами личного потребления и домашнего хозяйства: декрет СНК от 21 ноября 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 83. Ст. 879.

[73] О предоставлении Народному комиссару продовольствия чрезвычайных полномочий по борьбе с деревенской буржуазией, укрывающей хлебные запасы и спекулирующей ими: декрет ВЦИК от 9 мая (26 апреля) 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 35. Ст. 468.

[74] См.: НА НИИГН. И-1434. Л. 50; *Димитриев В. Д.* К истории сельского хозяйства и крестьянства Советской Чувашии в годы гражданской войны // Вопросы истории сельского хозяйства и крестьянства Чувашии. Чебоксары, 1983. С. 37; *Ежова В. П, Лопатова В. И., Сластухин Н. Н.* Женщины Советской Мордовии. Саранск, 1964. С. 25; История советского крестьянства Мордовии. С. 33; *Сайсанов Д. С., Шингарев Б. Ш.* Крестьянские восстания в южных уездах Вятской губернии в 1918 году // Марийский археографический вестник. 1998. № 8. С. 125; *Юрченков В. А.* Начертание мордовской истории. Саранск, 2012. С. 481-482.

[75] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 1496. Л. 1.

[76] ЦГА РМ. Ф. 44-П. Оп. 1. Д. 1. Л. 12.

[77] ГИА ЧР. Ф. Р-109. Оп. 1. Д. 131. Л. 8.

[78] ЦГА РМ. Ф-1. Оп. 1. Д. 1381. Л. 83; Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 36. Л. 1.

[79] ГИА ЧР. Ф. Р-109. Оп. 1. Д. 130. Л. 98-98 об.

[80] О единовременном чрезвычайном десятимиллиардном революционном налоге: декрет ВЦИК от 2 ноября 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 80. Ст. 841; О единовременных чрезвычайных революционных налогах, устанавливаемых местными Советами депутатов: декрет СНК от 31 октября 1918 г. // Там же. № 81. Ст. 846.

[81] Подробнее см.: *Марискин О. И.* Налоги в России: история и современность: учебное пособие. Саранск, 2008. С. 223.

[82] ГИА ЧР. Ф. Р-157. Оп. 1. Д. 991. Л. 66; *Ерошкин Ю. В.* Аштавай-Нырская мужская Свято-Никольская монашеская община. С. 78.

[83] См.: *Козлов Ф. Н.* Взаимоотношения государства и Русской Православной церкви в 1917 – начале 1940-х гг. (по материалам Чувашии): дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 2009. С. 150.

[84] *Золотухина Л. И.* Деятельность чрезвычайных продовольственных органов по реализации продовольственно-распределительной политики Советского государства в 1917-1921 гг. (по материалам Среднего Поволжья): дис. . канд. ист. наук:

07.00.02. Ульяновск, 2011. С. 152.

[85]*Козлов Ф. Н.* Взаимоотношения государства и Русской Православной церкви в 1917 – начале 1940-х гг. (по материалам Чувашии). С. 150-151.

[86] Там же.

[87] ЦГА РМ. Ф. Р-20. Оп. 1. Д. 12. Л. 109.

[88] О порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви (Инструкция): постановление Народного комиссариата юстиции от 24 августа 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 62. Ст. 685; О кладбищах и похоронах: декрет СНК от 7 декабря 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 90. Ст. 921.

[89] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 4. Л. 42.

[90] ГИА ЧР. Ф. Р-157. Оп. 1. Д. 89. Л. 9; Д. 90. Л. 27; Д. 91. Л. 15; Д. 92. Л. 32; Д. 93. Л. 6; Д. 105. Л. 36; Д. 106. Л. 10; О прекращении выдачи средств на содержание церквей, часовен, священнослужителей и церковнослужителей и на совершение церковных обрядов: приказ Народного комиссара по государственному призрению от 20 января 1918 г. // СУ РСФСР. 1918. № 17. Ст. 249; Общество и власть (1918-1920). Т. 1. С. 36.

[91] См., к примеру: НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 452. Инв. № 1199. Л. 269; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 159.

[92] НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 3. Д. 12. Л. 7-7а.

[93] См.: ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 150. Л. 16; Ф. Р-125. Оп. 1. Д. 2. Л. 5; *Лаптун В. И.* «Культурная революция» в Саранске в 19201930-х годах // Культурное строительство в Мордовии (19301950-е годы). Материалы респ. науч.-практ. конф. Саранск, 2000. С. 14; *он же.* Из истории провинциальной культуры. Саранск, 2010. С. 102.

[94] ГИА ЧР. Ф. Р-123. Оп. 1. Д. 36. Л. 1-1 об.; Д. 101. Л. 1-9; Ф. Р-243. Оп. 1. Д. 150. Л. 8-9, 24-25; ЦГА ИПД РТ. Ф-868. Оп. 1. Д. 417. Л. 13; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 256; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 54, 59.

[95] ГИА ЧР. Ф. Р-123. Оп. 1. Д. 101. Л. 1-9.

[96] ГА РМЭ. Ф. Р-23. Оп. 1. Д. 13а. Л. 13, 25, 36, 44; Д. 21. Л. 22.

[97]*Абрамов В. К.* Голод в Поволжье в 1922 году // Проблемы новейшей истории и этнографии финно-угров: Материалы науч. конф. и науч. ст. Саранск, 2012. С. 16. (Балашовские чтения. Вып. 3); *Кондрашин В. В.* Голод 1932-1933 годов: трагедия российской деревни. М., 2008. С. 59-60.

[98]*Кондрашин В. В.* Голод 1932-1933 годов. С. 318-319; *Минеева*

Е. К. Становление Марийской, Мордовской и Чувашской АССР как национально-территориальных автономий (1920-1930-е годы). Чебоксары, 2009. С. 160, 377; *Орлов В. В.* Этнополитические и социально-экономические аспекты развития Чувашии в 20-е годы XX века. М., 2009. С. 347-350; *Сануков К. Н.* Голод 1921-1922 годов в Марийской автономной области и американская помощь // Полемика: электронный журнал: [электронный ресурс]. URL: http://www.irex.ru/press/pub/polemika/06/san/.

[99] Анализ пожарной ситуации в республике за последние годы // Цивильский вестник. 2010. 6 августа; Лесное хозяйство Чувашии: два века в датах, событиях, фактах и цифрах (1798-1998). Чебоксары, 1998. С. 178-179; Летопись полувека: Книга 50-летия Марийской АССР. С. 18; *Терентьев А. И.* Чебоксары и чебоксарцы. Чебоксары, 1992. С. 20.

[100] ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 1. Д. 48. Л. 29; *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 197; *он же.* Голод в Поволжье в 1922 году. С. 6; История советского крестьянства Мордовии. С. 92; Очерки истории Мордовской организации КПСС. С. 162; *Юрченков В. А.* Саровский монастырь: трудные 20-е годы // Саранские епархиальные ведомости. 1993. № 7-9. С. 64.

[101] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 777. Инв. № 2439. Л. 82, 107 об.; *Минеева Е. К.* Становление Марийской, Мордовской и Чувашской АССР как национально-территориальных автономий. С. 377; *Орлов В. В.* Этнополитические и социально-экономические аспекты развития Чувашии в 20-е годы XX века. С. 331.

[102] НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 1779. Инв. № 7321. Л. 4-7.

[103] ГА РМЭ. Ф. Р-260. Оп. 1. Д. 14. Л. 2 об.; *Абрамов В. К.* Голод в Поволжье в 1922 году. С. 4; Голод в Марийской области в 1921-1922 году (сборник материалов о голоде). Краснококшайск, 1922. С. 7; Из истории образования Марийской автономной области: сб. док-тов. Йошкар-Ола, 2000. С. 77, 94; *Козлов Ф. Н.* Голод 1921-1922 годов и изъятие церковных ценностей в Чувашии. Чебоксары, 2011. С. 7-21.

[104] ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 34. Л. 2 об.

[105] См.: *П. Р-ский* [псевдоним]. Помощь близка! // Красный вестник. 1921. 10 августа; *Игошин Д. Н.* Некоторые стереотипы крестьянского сознания периода продовольственного кризиса весны – лета 1918 года (на материалах Среднего Поволжья) // Проблемы аграрной истории и крестьянства Среднего Поволжья: сб. мат-лов VI регион. науч. конф. историков-аграрников Среднего Поволжья / отв. ред. А. Г. Иванов. Йошкар-Ола, 2002. С. 291.

[106] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 22. Л. 26; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп.

2. Д. 34. Л. 36; Голод в Марийской области в 1921-1922 году. С. 4, 63, 73, 87; Голод и борьба с ним // Чувашский край. 1922. 22 марта; Голодная статистика // Чувашский край. 1922. 12 мая; *Ингулов С.* Голод в цифрах. М., 1922. С. 4; Людоедство // Правда. 1922. 24 января; *Мариенгоф А. Б.* Циники. М., 1990. С. 76, 79, 82, 86, 92; *Мезенский Н.* Нужно развернуть шире // Известия Всетатарского ЦИК. 1922. 11 января; *Орлов В. В.* Голод 1920-х годов в Чувашии: причины и последствия // Отечественная история. 2008. № 1. С. 111; *Робин Н.* Людоеды // Правда. 1922. 28 января; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Док-ты и материалы: в 4 т. Т. 1. 1918-1922 гг. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2000. С. 568; Ужасы голода // Чувашский край. 1922. 5 марта; Ужасы голода в Ибресинском уезде // Там же. 14 марта; *Янтемир М. Н.* Марийская автономная область: очерк (с приложением административной карты области). Йошкар-Ола, 2005. С. 54; *Яр-в* [псевдоним]. Людоеды // Правда. 1922. 27 января.

[107]*Доброновская А. П.* Религиозная жизнь населения Приенисейского региона на переломе эпох (1905-1929 гг.): автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Красноярск, 2007. С. 18; Послание Святейшего Патриарха Тихона «К народам мира и к православному человеку по поводу голода в России» // Акты Святейшего Тихона. С. 177; Советская деревня глазами ВЧК. Т. 1. С. 477, 483; *Урядова А. В.* Русская Православная церковь в Советской России в первой половине 1920-х гг. глазами эмигрантов // Российское объединение исследователей религии: [электронный ресурс]. URL: http://www.rusoir.ru/print/04/23/.

[108] ГА РФ. Ф. Р-1235. Оп. 44. Д. 73. Л. 48-49; ЦГА ИПД РТ. Ф-15. Оп. 1. Д. 485. Л. 51; *Васильева О. Ю, Кнышевский П. Н.* Красные конкистадоры. М., 1994. С. 157-158; *Кротов Я. Г.* История изъятия церковных ценностей в 1922-1923 гг. // Библиотека Якова Кротова: [электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/yakov/5_hist/chern/1922_izyatie. htm.

[109] Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг.: в 2 кн. Кн. 2 / Подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М., Новосибирск, 1998. С. 8-10, 12-14.

[110]*Покровский Н. Н.* Предисловие // Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг.: в 2 кн. Кн. 1 / Подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М., Новосибирск, 1997. С. 9.

[111] См.: Архивы Кремля. Кн. 2. С. 11; *Губкин О.* Русская православная церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы // Богослов: Научный богословский журнал: [сайт]. URL: http://www. bogo-slov.ru/biblio/text/246503/index.html; *Кротов Я. Г.* История изъятия церковных ценностей в

1922-1923 гг. // Библиотека Якова Кротова: [электронный ресурс]. URL: http://www.krotov.info/yakov/5_hist/chern/1922_izyatie.htm; *Румянцев Д.,* свящ. Русская Православная церковь в годы большевистских гонений 1918-1926 годов // Азбука веры: электронная православная энциклопедия: [электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/parkhomenko/kniznaya_polka/ rumiancev/rumiancev_istoriya_russkaya_pravoslavnaya_cerkov_2-all.shtml; *Стародубцев О. В.* Русская Православная церковь и церковное искусство. 1917-1988 гг. // Православие.ру: [электронный ресурс]. URL: http://www.pravoslavie.ru/ sretmon/uchil/iskusstvo.htm; *Таллеров П. П.* Православные храмы Комсомольского района. Чебоксары, 2004. С. 20; *Цыпин В.,* прот. Русская Православная церковь в новейший период. 1917-1999 гг. // Православная энциклопедия. Русская Православная церковь / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. С. 138.

[112]*Литвин А. Л.* Красный и белый террор в России. 1918-1922 гг. Казань, 1995. С. 210; Об организации Всероссийской Центральной Комиссии по борьбе с голодом при ВЦИК: Обращение ЦК РКП(б) от 10 августа 1921 г. № 111 // Справочник партийного работника. Вып. 2. М., 1922. С. 159.

[113]*Хайрутдинов Р. Р.* В церквях и монастырях по возможности ничего не оставлять. (Кампания по изъятию церковных ценностей в Татарстане в 1922 г.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2006. № 2. С. 80.

[114] О ценностях, находящихся в церквях и монастырях: декрет ВЦИК от 27 декабря 1921 г. // СУ РСФСР. 1922. № 19. Ст. 215.

[115]*Говорова И. В.* Изъятие церковных ценностей в 1922 г. в контексте государственно-церковных отношений: автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. М., 2006. С. 19-20.

[116] ГА РФ. Ф. Р-1235. Оп. 140. Д. 59. Л. 89; О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих: декрет ВЦИК от 23 января 1922 г. // СУ РСФСР. 1922. № 19. Ст. 217; *Горев М.* Церковные богатства и голод в России. М., 1922. С. 8; Инструкция о порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих: постановление Центральной комиссии помощи голодающим и Народного комиссариата юстиции от 23 февраля 1922 г. // СУ РСФСР. 1922. № 19. Ст. 218.

[117]*Кривова Н. А.* Власть и церковь в 1922-1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства // Библиотека Якова Кротова: [электронный ресурс]. URL: http:// www.krotov.info/history/20/krivova/kriv01.html.

[118]*Солженицын А. И.* Архипелаг ГУЛАГ. 1918-1956. Опыт художественного исследования: в 3 т. Т. 1. М., 1990. С. 248.

[119] Послание Святейшего Патриарха Тихона от 15(28) февраля 1922 г. «О помощи голодающим и изъятии церковных ценностей» // Акты Святейшего Тихона. С. 190.

[120] См.: Итоги борьбы с голодом в 1921-1922 гг.: сб. статей и отчетов. М., 1922. С. 20-21; *Ярославский Е. М.* По делам вашим воздастся вам // *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви: в 3 т. Т. 1. М., 1932. С. 55.

[121]*Александров В. Н.* В борьбе с последствиями неурожая 1921 года в Чувашии. Чебоксары, 1960. С. 13.

[122] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 80. Л. 14, 27, 36; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 5. Л. 80 об.; Д. 34. Л. 3, 6 об., 15 об., 30 об., 36 об., 43; Оп. 4. Д. 9. Л. 219 об., 224 об., 238, 242; Архивы Кремля. Кн. 2. С. 83.

[123]*Арсеньев М. А.* Церковь, власть и голод в Симбирской губернии: 1921-1922 гг. // История Симбирско-Ульяновского края в документальном наследии: к 70-летию образования Ульяновской области: Материалы межрегион. историко-архивной конф. Ульяновск, 2013. С. 21-22; *Иванов А. А.* Голод 1921-1922 гг. и конфискация церковных ценностей в Марийской автономной области // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конф. Йошкар-Ола, 2001. С. 159; Советская деревня глазами ВЧК. Т. 1. С. 581; *Хлебников А. В.* Образование и развитие советской автономии марийского народа. 1917-1929. Йошкар-Ола, 1970. С. 184.

[124] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 10. Л. 44; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 175. Л. 11.

[125]*Мордвинова А. И.* Деятельность Комиссии по изъятию церковных ценностей в 1920-е годы в Чувашии // Художественная культура Чувашии: 20-е годы XX века. Чебоксары, 2005. С. 163.

[126] ГА РМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 53. Л. 10; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 3. Д. 134. Л. 63; Архивы Кремля. Кн. 2. С. 18.

[127] ЦГА РМ. Ф. 16-П. Оп. 1. Д. 92. Л. 2, 4.

[128]*Альтюк* [псевдоним]. К вопросу об использовании церковных ценностей на помощь голодающим // Чувашский край. 1922. 14 марта; Церковные ценности и верующие // Там же. 15 апреля.

[129] См., напр.: Церковное золото для голодающих! // Чувашский край.

1922. 19 февраля; *Кузнец* [псевдоним]. Религиозные общины, спешите на помощь! // Там же. 28 февраля; Голод и верующие // Там же. 18 марта.

[130] ГА РМЭ. Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 205. Л. 25; Ф. Р-238. Оп. 1. Д.

90. Листы не пронумерованы; ГАУО. Ф. Р-200. Оп. 2. Д. 1068. Л. 3; Д. 1235. Л. 37, 38; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 128, 129, 130, 131; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 450. Л. 1-2.

[131] ГА РМЭ. Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 231а. Л. 10; Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 63. Л. 221 об.; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье и контрреволюционная деятельность церкви в Мордовии в 1922 году // Вопросы истории и археологии Мордовской АССР. Вып. 2. Саранск, 1976. С. 73.

[132] ГА РМЭ. Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 90. Л. б/н.; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 155. Л. 18; Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 171. Л. 3; Ф. Р-611. Оп. 1. Д. 4. Л. 229; ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 12. Л. 13 об.; Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 58. Л. 54.

[133] См.: Архивы Кремля… Кн. 1. С. 79; Итоги борьбы с голодом в 19211922 гг. С. 440; *Поляков Ю. А.* 1921-й: победа над голодом. М., 1975. С. 74.

[134] ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 63. Л. 250; Д. 174. Л. 52; ЦГА РМ. Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 258. Л. 55-58; Голод в Марийской области в 19211922 году. С. 118.

[135] ГА РМЭ. Ф. Р-168. Оп. 1. Д. 232. Л. 76; ЦГА РМ. Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 258. Л. 24, 35; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье. С. 73; *Бажин В. В.* Храм Святителя Николая Чудотворца (из истории церкви села Косолапово) // Марийский архивный ежегодник – 2011. Йошкар-Ола, 2011. С. 130; Голод в Марийской области в 1921-1922 году. С. 118; *Козлов Ф. Н.* Голод 1921-1922 гг. и изъятие церковных ценностей в Чувашии. С. 83-84.

[136] Голод в Марийской области в 1921-1922 году. С. 118.

[137] См.: *Иванов А. А.* Голод 1921-1922 гг. и конфискация церковных ценностей в Марийской автономной области. С. 171.

[138]*Бажин В. В.* Храм Святителя Николая Чудотворца. С. 130.

[139]*Иванов А. А.* Голод 1921-1922 гг. и конфискация церковных ценностей в Марийской автономной области. С. 160; *Одинцова З. Н.* В помощь голодающим Поволжья // Марийский архивный ежегодник – 2012. Йошкар-Ола, 2012. С. 185.

[140]*Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 54.

[141] ГОПАНО. Ф-1. Оп. 1. Д. 2380. Л. 8; ЦГА РМ. Ф. Р-62. Оп. 1. Д. 258. Л. 42, 49; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье. С. 77. *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Кн. первая. Пенза, 1999. С. 299; Серафим Саровский: Альбом / Сост. В. А. Юрченков, А. И. Полосухина. Саранск, 1998. С. 139.

[142]*Димитриев В. Д.* Помощь советского государства и русского народа трудящимся Чувашии по борьбе с голодом 1921-1922 гг. // Записки ЧНИИ. Чебоксары, 1950. Вып. IV. С. 24, 28, 31; История советского крестьянства Мордовии. С. 92; *Поляков*

Ю. А. 1921-й: победа над голодом. С. 74; *Трифонов И. Я.* Раскол в русской православной церкви (19221925 гг.) // Вопросы истории. 1972. № 5. С. 67; *Чемерисский И. А.* Советская страна в борьбе с трудностями, вызванными неурожаем 1921 года: автореф. дис. . канд. ист. наук. М., 1966. С. 11-12.

[143] См.: *Ерошкин Ю. В.* Церковная жизнь в Краснококшайске – Йошкар-Оле в 1920-1930-е годы и марийское викариатство // Навсегда у меня в сердце ты. 425 лет городу Йошкар-Оле. Йошкар-Ола, 2009. С. 47; *Козлов Ф. Н.* Голод и изъятие церковных ценностей в Чувашии. С. 82.

[144] ГИА ЧР. Ф. Р-145. Оп. 1. Д. 49. Л. 40, 46.

[145] См.: *Елизаров Г. Е.* Незабываемое. Саратов, 1965. С. 209-210; *Ухъянкин С. П.* Спасенные жизни (об участии народов Советской России в спасении детей Чувашии от голодной смерти в 1921-1923 гг.). Чебоксары, 1980. С. 104.

[146]*Котков С. К.* Борьба с голодом и его последствиями в Мордовии в 1921-1922 гг. // История в культуре, культура в истории: Материалы V Сафаргалиевских чтений. Саранск, 2001. С. 202; Очерки истории Марийской АССР. С. 142.

[147] Они были первыми: воспоминания старейших комсомольцев Мордовии. Саранск, 1958. С. 135.

[148] ГАСИ ЧР.Ф. П-1. Оп. 3. Д. 132. Л. 26-26 об.; ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 13. Л. 50; Йошкар-Оле – 420 лет (1584-2004). С. 217.

[149] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 89. Л. 30; Р-168. Оп. 1. Д. 218. Л. 21; ГАСИ ЧР. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 213. Л. 28; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 154. Л. 31; Ф. Р-123. Оп. 1. Д. 476. Л. 40; Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 170. Л. 13-13 об.; Д. 183. Л. 7-7 об., 22; ЦГА РМ. Ф. Р-20. Оп. 1. Д. 122. Л. 61; *Одинцова З. Н.* В помощь голодающим Поволжья. С. 184.

[150] РГАСПИ. Ф-2. Оп. 2. Д. 1168. Л. 1; Ф-17. Оп. 3. Д. 280. Л. 5.

[151] ГАУО. Ф. Р-3022. Оп. 1. Д. 102. Л. 284; НА РТ. Ф. Р-1172. Оп. 2. Д. 235. Л. 1; Д. 382. Л. 3; Д. 383. Л. 1.

[152]*Арсеньев М. А.* Церковь, власть и голод в Симбирской губернии: 1921-1922 гг. С. 23; Голод в Марийской области в 1921-1922 году. С. 118; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 291; История Чувашии новейшего времени. С. 117; Очерки истории Марийской организации КПСС. С. 140; *Чемерисский И. А.* Советская страна в борьбе с трудностями, вызванными неурожаем 1921 года. С. 12.

[153]*Козлов Ф. Н.* Голод 1921-1922 годов и изъятие церковных ценностей. С. 87-92; *Кнурова В. А.* Деятельность российских и иностранных организаций по ликвидации голода 1921-22 гг. (на материалах Нижнего Поволжья): автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Астрахань, 2007. С. 16; *Орлов В. В.* Голод 1920-х годов в Чувашии. С. 112; *Цыпин В.,* прот. Русская Православная Церковь в

новейший период. 1917-1999. С. 138.

[154]*Калинин М. И.* 38-летний юбилей Морозовской стачки // *Калинин М. И.* Избранные произведения: в 4 т. Т. 1. М., 1960. С. 364; Письмо В. И. Ленина В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 г. / публ. подг. Ю. Ахапкиным, И. Китаевым, В. Степановым // Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 190-195.

[155] См.: ГА РФ. Ф. Р-1235. Оп. 140. Д. 59. Л 117 об.; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 184. Л. 14; ЦГА РМ. Ф. 26-П. Оп. 1. Д. 12. Л. 7 об.; *Абызова Э. Б.* История закрытия ряда церквей в Республике Марий Эл // Христианское просвещение и русская культура: Материалы VIII науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2005. С. 84; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. Саранск, 1991. С. 152.

[156]*В. М-с* [псевдоним]. Ценности голодающим (беседа с председателем ВЦИК и ЦК Помгол М. И. Калининым) // Известия. 1922. 25 марта.

[157] Письмо В. И. Ленина В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 г. С. 191; *Хайрутдинов Р. Р.* В церквях и монастырях по возможности ничего не оставлять. С. 79.

[158] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 62. Л. 6; ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 154. Л. 31; Ф. Р-125. Оп. 2. Д. 174. Л. 2, 7-9; Трудовая газета. 1922. 16 мая; 1 июня; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье. С. 73; *Арсеньев М. А.* Церковь, власть и голод в Симбирской губернии: 1921-1922 гг. С. 22; *Богданович Л. А.* Изъятие церковного имущества и церковных ценностей на территории Мордовского края в конце 1910-х – начале 1920-х гг. // Сборник материалов Международной науч.-практ. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения С. Д. Эрьзи. Саранск, 2006. С. 104.

[159] ГИА ЧР. Ф. Р-2669. Оп. 3. Д. 4560. Л. 237, 252; Чувашский край. 1922. 16, 19 мая; Книга памяти жертв политических репрессий (Чувашская Республика): в 2 т. Чебоксары, 2009. Т. 1. С. 198; Т. 2. С. 276.

[160] ГИА ЧР. Ф. Р-146. Оп. 1. Д. 380. Л. 65.

[161] Голод в Марийской области в 1921-1922 году. С. 119; *Ерошкин Ю. В.* Церковная жизнь в Краснококшайске – Йошкар-Оле в 19201930-е годы. С. 47; *Ильин М,* иерей. Мироносицкая пустынь: к 360-летию обретения Царевококшайской иконы Пресвятой Богородицы. С. 39-40.

[162] См.: ГАПО. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 200. Л. 137; Оп. 4. Д. 98. Л. 66; *Альмяшева Л. Н.* Борьба с голодом в Поволжье. С. 74-75; *Зелёв С. В.* Сурская Голгофа. Пензенская епархия в годы гонений (1917-1941). Пенза, 2007. С. 54; Тамбовский мартиролог

(1917-1953 гг.). Тамбов, 2007. С. 20.

[163]*Макаров Ю. Н.* Советская государственная религиозная политика и органы ВЧК-ГПУ-ОГПУ-НКВД СССР (окт. 1917-го – конец 1930-х годов): автореф. дис. . докт. ист. наук: 07.00.02. СПб, 2007. С. 20, 31.

[164] Подробнее см.: «Терпимое отношение к религиозным пережиткам. является одним из проявлений правого оппортунизма» / Подг. публ. А. С. Кочетовой // Исторический архив. 2012. № 3. С. 106-107.

[165] ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 153. Л. 3; Ф. Р-611. Оп. 1. Д. 147. Л. 2; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 9. Л. 278; Оп. 2. Д. 33. Л. 38.

[166] ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 309. Л. 63; Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 79. Л. 21; Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 633. Л. 10 об.; ГАУО. Ф. Р-200. Оп. 2. Д. 1498. Л. 194 об.; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 9. Л. 228, 309; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 385. Л. 5; Д. 497. Л. 2; *Проезжавший* [псевдоним]. Школа вместо церкви // Трудовая газета. 1922. 19 ноября; По требованию трудящихся во многих районах Чувашии закрываются церкви // Красная Чувашия. 1929. 29 декабря.

[167] Хёреслё шкул [Школа с крестом] // Капкан. 1927. № 21. С. 8.

[168] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 6. Д. 35. Л. 48; ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 1. Д. 8. Л. 147; Ф. Р-784. Оп. 3. Д. 93. Л. 79; *Безбожник* [псевдоним]. Против религиозного дурмана // Трудовая газета. 1928. 15 августа; Десять лет Чувашской АССР (1920-1930) / Ред. В. Токсин. Чебоксары, 1930. С. 297; *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. С. 348.

[169] ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 118. Л. 71.

[170] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 9. Д. 45. Л. 176.

[171] ГИА ЧР. Ф. Р-147. Оп. 1. Д. 632. Л. 57, 63.

[172] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 5. Д. 3. Л. 17; НА РТ. Ф Р-1172. Оп. 3. Д. 431. Л. 1-3; Д. 433. Л. 1-3; Д. 952. Л. 1-2 об.; *Аргус* [псевдоним]. Похождения Дубинушки // Марийская деревня. 1925. 13 июля; *Кнут* [псевдоним]. Деревенская беднота // Марийская деревня. 1925. 16 мая; Краткая Ядринская энциклопедия. Чебоксары, 2006. С. 251; *Ксенофонтов Г. Н.* Церкви Козловского района. Козловка, 1994. С. 60-61; *Максимов В. И., Григорьева Г. И.* Как ты хороша, родная Шемурша… Кн. 3. Церкви и школы. Чебоксары, 2000. С. 98-100; Мари-Турекская конференция // Марийская деревня. 1927. 15 октября; *Попов Н. С.* Православие в приходах Марийского края Казанской епархии в 20-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2002. № 12 С. 95.

[173]*Аргус* [псевдоним]. Похождения Дубинушки // Марийская деревня. 1925. 13 июля; *Б. В.* [псевдоним]. Думают, что поп лучше

пожарного инструмента // Там же. 1927. 1 февраля; *Кнут* [псевдоним]. Деревенская беднота // Там же. 1925. 16 мая.

[174]*Крестьянин Миридонов.* В дурмане религии // Трудовая газета.

1923. 28 сентября.

[175] ЦГА РМ. Ф. Р-318. Оп. 1. Д. 2. Л. 34.

[176] НА НИИГН. Л-731. Л. 99.

[177] ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 4. Д. 7. Л. 1 об.

[178] ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 2. Д. 22. Л. 26.

[179] ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 482. Л. 2-4, 7, 9.

[180] Там же. Ф. Р-44. Оп. 1. Д. 376. Л. 91, 93; Ф. Р-244. Оп. 1. Д. 376. Л. 83.

[181] ЦГА РМ. Ф. Р-37. Оп. 2. Д. 33. Л. 2; *Лаптун В.* Из истории провинциальной культуры. С. 113.

[182] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 634. Л. 27, 30-31.

[183] Там же. Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 45. Л. 1-3.

[184] Там же. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 762. Л. 3, 8, 9.

[185] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 57. Л. 37; *Нестеров В. А.* Населенные пункты Чувашской АССР. 1917-1981 гг.: справочник об административно-территориальном делении. Чебоксары, 1981. С. 30, 34-35.

[186] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 714. Л. 56.

[187] О порядке использования страховых сумм, полученных за сгоревшие молитвенные здания: постановление Президиума ВЦИК от 24 августа 1925 г. // СУ РСФСР. 1925. № 58. Ст. 470.

[188] О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых: Инструкция НКЮ и НКВД РСФСР от 27 апреля 1923 г. // СУ РСФСР. 1923. № 37. Ст. 384.

[189] См.: ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 47. Л. 3-14; ГИА ЧР. Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 10, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325; Ф. Р-238. Оп. 1. Д. 246; Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 54, 55; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 361. Л. 2-5, 7-30; Д. 461. Л. 31-32; Д. 462. Л. 27-28; Д. 463. Л. 42-43; Д. 464. Л. 7; Д. 465. Л. 17-18; Д. 466. Л. 43-46; Д. 467. Л. 2829; Д. 468. Л. 41-42; Д. 469. Л. 37-39; Д. 471. Л. 28-31; Д. 472. Л. 27-30; Ф. Р-55. Оп. 1. Д. 127. Л. 4-12, 14-18, 44-54, 138-145.

[190] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 47. Л. б/н (включен в дело между листами 29 и 30); Д. 88. Л. 18; ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 33. Л. 38.

[191] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 175. Л. 14, 19, 152.

[192] ГИА ЧР. Ф. Р-194. Оп. 1. Д. 313. Л. 3-34, 46-59, 70; *Максимов В. И., Григорьева Г. И.* Как ты хороша, родная Шемурша… Кн. 3. Церкви и школы. С. 99.

[193] Йошкар-Оле – 420 лет (1584-2004). С. 236-237.

[194] О порядке реализации церковных имуществ обиходного характера: декрет СНК РСФСР от 19 сентября 1923 г. // СУ РСФСР. 1923. № 79. Ст. 762.

[195] ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 18. Л. 42; Ф. Р-22. Оп. 1. Д. 364. Л. 60, 62; Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 327. Л. 116; По требованию трудящихся во многих районах Чувашии закрываются церкви // Красная Чувашия. 1929. 29 декабря.

[196]*Житаев В. Л.* Культурно-просветительская деятельность в Мордовии (II половина XIX – 80-е гг. XX в.). Саранск, 2006. С. 97.

[197] Подробный анализ см.: *Козлов Ф. Н.* Национализация и проблема обеспечения сохранности документов Церкви (по материалам Чувашии) // Архивы и наука: опыт взаимодействия. Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Чебоксары, 2010. С. 84.

[198] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 1. Д. 53. Л. 118/178. В деле – двойная нумерация листов; Оп. 2. Д. 33. Л. 218; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 4. Д. 8. Л. 859; Красная Мордовия. 1934. 17 июля; Культурное строительство в Мордовской АССР: сб. док-тов. Ч. 1. 1917-1941 гг. Саранск, 1986. С. 230.

[199] Православная энциклопедия: в 33 т. Т. 22 / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2009. С. 12-13; Религиоведение: Энцикл. словарь / общ. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян. М., 2006. С. 383.

[200] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 11. Д. 37. Л. 16; *Медведева Л. Я.* Большие Ноли: история и судьбы. Йошкар-Ола, 2010. С. 27; Саранская епархия: 1991-2001 / Под общ. ред. епископа Варсонофия; сост. С. Б. Бахмустов. Саранск, 2001. С. 37; *Седойкин П. П.* Повествование о мордовском народе. Напольное, 1995. С. 40.

[201] ГАСИ. Ф. П-1. Оп. 11. Д. 39. Л. 26; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни (документы, факты, раздумья). С. 91; *Петров Н. М, Валиуллина В. А., Афанасьева А. П.* Яндашево. Кугеси, 2002. С. 26; Саранская епархия: 1991-2001. С. 37.

[202] Саранская епархия: 1991-2001. С. 37.

[203]*С. К.* [псевдоним] Надо скорее закончить изъятие церковных ценностей // Чувашский край. 1922. 28 апреля; *Хазанов Л.* Как в 1920-е гг. «цветной» лом собирали // Металлоснабжение и быт. 2006. № 11. С. 140.

[204]*Козлов А. А.* Правовое регулирование охраны памятников истории и культуры в 1917-1941 гг.: дис. … канд. юр. наук: 12.00.01. М., 1990. С. 111.

[205] Положение о комиссии по созданию специального фонда финансирования металлургии цветных металлов // Собрание законов и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства

СССР, издаваемое управлением делами СНК СССР. 1927. № 58. Ст. 441.

[206] ГИА ЧР. Ф. Р-7. Оп. 1. Д. 228. Л. 36 об.

[207] Там же. Ф. Р-784. Оп. 2. Д. 56. Л. 16, 17.

[208] *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других Советских Социалистических Республик. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1926. С. 53-54.

[209] ГИА ЧР. Ф. Р-238. Оп. 2. Д. 52. Л. 77, 80, 84, 89.

[210] Там же. Ф. Р-611. Оп. 1. Д. 225. Л. 602, 605.

[211] ГИА ЧР. Ф. Р-125. Оп. 4. Д. 89. Л. 77; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 116. Л. 111-116; Ф. Р-37. Оп. 2. Д. 20. Л. 35; Д. 36. Л. 49.

[212] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 634. Л. 2, 12-15, 20.

[213] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 484. Л. 12, 30, 32, 64, 65.

[214] Там же. Л. 65.

[215] Там же. Л. 75, 77, 79, 87.

[216] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 7. Л. 8; *Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века // Марийский археографический вестник. 2006. № 16. С. 71.

[217] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 4. Д. 11. Л. 1.

[218] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 3. Д. 48. Л. 30.

[219] ГА РМЭ. Ф. Р-111. Оп. 1. Д. 324. Л. 15.

[220] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 10. Д. 238. Л. 93.

[221] О правах служителей культа на землепользование: циркуляр Наркомзема РСФСР от 23 февраля 1923 г. № 20 // *Гидулянов П. В.* Отделение церкви от государства в СССР. С. 298-299.

[222] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2900. Л. 2; Д. 2901. Л. 12, 17, 21; О темпах коллективизации и мерах помощи государства колхозному строительству: постановление ЦК ВКП(б) от 5 января 1930 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986): в 15 т. / Под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. 9-е изд., доп. и испр. Т. 4. 1926-1929. М., 1984. С. 383-386.

[223] См.: ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 11. Д. 21. Л. 118; НА НИИГН. И-672. Л. 128; Десять лет Чувашской АССР (1920-1930). С. 59; История Марийской АССР. Т. 2. С. 130; *Надькин Т. Д.* Сталинская аграрная политика и крестьянство Мордовии. М., 2010. С. 76-77, 81; *Орлов Д.* Опыт колхозного строительства в Чувашии // Чувашское хозяйство. 1930. № 1. С. 62; Резолюции и постановления III объединенного пленума Чувашского обкома и ОКК ВКП(б) (15-19 февраля 1930 г.). Чебоксары, 1930. С. 8-9.

[224] См.: *Никольский А.* Из истории печати в Краснослободске

// Незабываемые годы. С. 214; Периодические издания Чувашской Республики. 1969-2000: справочник / Сост. С. В. Налимова, И. Я. Углева, Т. И. Соколова и др. Чебоксары, 2008. С. 74-75, 82, 85, 105; Советская Мордовия: Очерки, посвященные 20-летию республики С. 293.

[225]*Токсин В.* Итоги сельскохозяйственного года Чувашской АССР // Революция и национальности. 1933. № 11. С. 49.

[226]*Мазнин Д.* «Поднятая целина» и так называемое «новаторство» // Красная новь. 1933. № 5. С. 205.

[227]*Мокшин Н. Ф.* Некоторые итоги конкретно-социологического исследования уровня религиозности сельского населения Мордовской АССР // Развитие атеизма в Мордовии. Саранск, 1972. С. 81.

[228] РГАСПИ. Ф-17. Оп. 162. Д. 8. Л. 69.

[229]*Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления / Пер. с англ. М., 2010. С. 55; *Грациози А.* Великая крестьянская война в России. Большевики и крестьяне. 1917-1933 / Пер. с англ. М., 2001. С. 89; Черная книга коммунизма: преступления, террор, репрессии / Под ред. Ч. Ронсака. М., 2001. С. 178.

[230]*Цыпин В.,* прот. История Русской Православной церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 436.

[231] ГИА ЧР. Ф. Р-248. Оп. 8. Д. 66. Л. 36; *Киселев А. Л.* Социалистическая культура Мордовии. Саранск, 1959. С. 71; Общество и власть. Российская провинция: в 3 т. Т. 1. 1917 г. – середина 1930-х годов / Сост. А. А. Кулаков, В. В. Смирнов, Л. П. Колодникова. М., 2002. С. 487.

[232] См., например, номера газеты «Красная Чувашия» за январь-февраль 1930 г.

[233] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 713. Л. 5, 6, 9, 46; Д. 714. Л. 82, 83, 87; Ф. Р-828. Оп. 6. Д. 1. Л. 9; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 407. Л. 6; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 182; *Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века. С. 69.

[234] См.: Общество и власть. Российская провинция: в 3 т. Т. 2. 1930 г. – июнь 1941 г. / сост. А. А. Кулаков, В. В. Смирнов, Л. П. Колодникова. М., 2005. С. 93.

[235] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 762. Л. 53-55; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 147. Л. 39; Д. 264. Л. 1.

[236]*Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века. С. 68.

[237]*Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина. С. 18.

[238] РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 2677. Л. 1.

[239] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 761. Л. 111, 113, 115, 171; Д.

762. Л. 16; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 153; *Востриков В. Г.* Сопротивление богоборчеству в 20-30-е годы XX века в Марийской автономной области // Христианское просвещение и русская культура: Материалы IV науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2002. С. 33-34.

[240]*Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина. С. 168; *Грациози А.* Великая крестьянская война в России. С. 46, 51; Советская деревня глазами ВЧК-ОГПУ-НКВД. 1918-1939. Док-ты и материалы: в 4 т. Т. 2. 1923-1929 гг. / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2000. С. 819.

[241] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 5. Д. 14. Л. 27, 40 об., 48 об., 56 об., 67 об., 78 об. и др.; Ф. Р-2669. Оп. 2. Д. 3646. Л. 52; *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 325-326; *Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 341; *Киреева Л. Н, Надькин Т. Д.* Советская власть и православная церковь в предвоенное десятилетие (по материалам Мордовии) // Од вий. 2009. Вып. 1. С. 54.

[242]*Шапошников И. В.* Сельское хозяйство Мордовии на подъеме // Известия НИИМК. Книга 1. Саранск, 1935. С. 10.

[243]*Малявина М. А.* Годы молодые // Незабываемые годы. С. 280. Подробный анализ «бабьих бунтов» первой трети XX в. см.: *Сухова О. А.* «С баб революция началась, бабами она должна и кончиться» // Центр и периферия. 2010. № 3. С. 78-83.

[244] НА НИИГН. И-674. Л. 162; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 420. Л. 5; *Васильев Т. В.* Мордовия. Саранск, 2007. С. 87-88; *Мартынов В.* Советское и хозяйственно-культурное строительство Мордовской автономной области. М., 1930. С. 26.

[245] ГОПАНО. Ф-2. Оп. 1. Д. 43. Л. 156; Д. 313. Л. 16; Д. 332. Л. 4; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 132. Л. 1, 5, 6, 20-21, 68; *Абрамов В. К.* Мордовский народ. С. 325-326; История Чувашии новейшего времени. С. 146; Красная слобода / В. А. Юрченков и др. Саранск, 2008. С. 221; Очерки истории Марийской организации КПСС. С. 206, 207; Очерки истории Чувашской областной организации КПСС. Чебоксары, 1974. С. 200; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды: от гонения к возрождению / А. В. Мартыненко (отв. ред.), Н. Ф. Беляева [и др.]. Саранск, 2013. С. 37.

[246] НА НИИГН. И-672. Л. 98.

[247] ГА РМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 433. Л. 3-16; *М.С.* [псевдоним] Нет надзора // Красная Чувашия. 1930. 24 февраля.

[248] РГАСПИ. Ф-89. Оп. 4. Д. 125. Л. 2; Ф-558. Оп. 1. Д. 2912. Л. 6, 14; *Сталин И. В.* Головокружение от успехов // *Сталин И. В.* Соч. М., 1949. Т. 12. С. 191-199.

[249] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 3. Л. 15; РГАСПИ. Ф-558. Оп. 1. Д. 3003. Л. 18; О борьбе с искривлениями партлинии в колхозном

движении: постановление ЦК ВКП(б) от 14 марта 1930 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986): в 15 т. / под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. 9-е изд., доп. и испр. Т. 5. 1929-1932. М., 1984. С. 103.

[250] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 8. Д. 213. Л. 58; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 761. Л. 217; Д. 762. Л. 17, 55, 165, 167; Ф. Р-828. Оп. 5. Д. 10. Л. 8-9; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 619. Л. 10; Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 4. Л. 5; История Марийской АССР. Т. 2. С. 131; *Корсунская Д. С.* К вопросу о раскулачивании в Ульяновской округе в 1928-1932 гг. // Поволжский педагогический поиск. 2012. № 1. С. 80; Очерки истории Марийской АССР. С. 195.

[251] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 762. Л. 55; Очерки истории Марийской организации КПСС. С. 207.

[252]*Ялтаев И. Ф.* Борьба с религией в Марийской автономной области в годы коллективизации // Христианизация народов Среднего Поволжья и ее историческое значение: Материалы регион. науч. конф. Йошкар-Ола, 2001. С. 132.

[253] Об утверждении Положения о Постоянной центральной и местных комиссиях по рассмотрению религиозных вопросов: постановление Президиума ВЦИК РСФСР // СУ РСФСР. 1931. № 27. Ст. 248.

[254] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1, 5, 9, 15, 22, 33, 37, 45, 47.

[255] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1032. Л. 10; Д. 1265. Л. 12; Д. 1370. Л. 1; ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 14. Д. 217. Л. 41; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 388. Л. 81; Оп. 2. Д. 713. Л. 10; *Ялтаев И. Ф.* Борьба с религией в Марийской автономной области в годы коллективизации. С. 130.

[256] ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 1330. Л. 8. Конкретные примеры решений см.: ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 285. Л. 3.

[257] См., например: ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1371. Л. 3, 8, 9; Д. 1372. Л. 1, 4.

[258] ГИА ЧР. Ф. Р-784. Оп. 3. Д. 93. Л. 46-46 об.

[259] О религиозных объединениях: постановление СНК РСФСР и Президиума ВЦИК от 8 апреля 1929 г. // СУ РСФСР. 1929. № 35. Ст. 353.

[260]*Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. С. 158.

[261] Феодосий (Алмазов), архимандрит. Мои воспоминания (Записки Соловецкого узника). М., 1997. С. 111-112.

[262] Правила обложения налогами молитвенных зданий и служителей культа: директива НКФ СССР // Известия. 1931. 24 февраля.

[263] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 12. Д. 38. Л. 70.

[264] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 935. Л. 44; Д. 1051. Л. 44, 125-126; Д. 1463. Л. 39.

[265] Архив Комиссии по канонизации святых Йошкар-Олинской и Марийской епархии. Дело по обвинению священника церкви с. Верхний Ушнур Новоторъяльского кантона Н.А. Афанасьева (листы дела не пронумерованы); ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1050. Л. 17; Оп. 5. Д. 13. Л. 46; Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 48. Л. 1-31; Д. 96. Л. 13; ЦГА РМ. Ф. 269-П. Оп. 1. Д. 147. Л. 54; *Дмитриев В. Д.* Записки репрессированного священника. Чебоксары, 2002. С. 34; *Новотрясов Н. И., Богданович Л. А., Богданович С. С.* Священник Михаил Николаевич Беляков // Мученики, новомученики и исповедники земли Мордовской: Материалы I Филос.-богослов. конф. Саранск, 2009. С. 61.

[266]*Ильин И. Н.* К истории церквей и приходов V-го Благочинного округа Чебоксарско-Чувашской епархии (к 10-летию округа). Чебоксары, 2004. С. 53; *Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20 – начале 60-х гг. XX века (на материалах русского православия): автореф. дис. . канд. ист. наук: 07.00.02. Саранск, 1995. С. 237.

[267] ГА РМЭ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 583. Л. 5; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 935. Л. 5.

[268]*Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века. С. 71; *Щепетков М,* свящ. Налогообложение духовенства в 1930-е годы как форма гонения на Православную Церковь // Фонд «Память мучеников и исповедников Русской православной церкви»: [электронный ресурс]. URL: http://www.fond.ru/rc/xiii/xiii-shepetkov.htm.

[269] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 935. Л. 4, 6; Акты Святейшего Тихона. С. 70; Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917-1941: Документы и фотоматериалы / Сост. О. Ю. Васильева и др. М., 1996. С. 268.

[270] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1165. Л. 84; Д. 1481. Л. 2; Д. 1754. Л. 1; Д. 1755. Л. 4; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 936. Л. 2 об.; Д. 1139. Л. 14 об., 15; Д. 1529. Л. 1, 18; Д. 1531. Л. 47; Д. 1545. Л. 1, 3, 12; Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 99. Л. 10; Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». Вып. 5: Православная Мордовия в лицах, событиях и фактах / автор-сост. С. Б. Бахмустов. Саранск, 2005. С. 42.

[271] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 177. Л. 1; ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 388. Л. 4; Д. 846. Л. 5, 7, 8, 11, 13, 14; Д. 1139. Л. 8; Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 101. Л. 13; ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 385. Л. 1; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 31, 36.

[272] См., например: ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1609. Л. 26.

[273] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 212. Л. 1; Д. 213. Л. 2; Д. 214. Л. 2, 40; Д. 215. Л. 15; Д. 217. Л. 38; Д. 218. Л. 110; Д. 219. Л. 26; Д. 220. Л. 64; *Ялтаев И. Ф.* Борьба с религией в Марийской автономной области в годы коллективизации. С. 131.

[274] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1463. Л. 1; Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 97. Л. 17.

[275] Приводимые здесь и далее в скобках данные, кроме особо оговариваемых, взяты из: *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 130; *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 197.

[276] Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 22.

[277]*Бахмустов С. Б.* Православие в Мордовском крае. С. 341-342; *Киреева Л. Н, Надькин Т. Д.* Советская власть и православная церковь в предвоенное десятилетие (по материалам Мордовии). С. 56; *Чиндяйкин Ю. Г.* Православная церковь в Мордовии в 1930-е гг. // Репрессии в Мордовии 1930-х гг. и их последствия: Материалы науч.-практ. конф. Саранск, 2004. С. 208.

[278] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 2. Д. 32. Л. 58.

[279] ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 864. Л. 3, 12; Д. 870. Л. 37.

[280]*Востриков В. Г.* Сопротивление богоборчеству в 20-30-е годы XX века в Марийской автономной области. С. 34-35; *Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века. С. 67.

[281] ГА РМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 203-219, 222, ГИА ЧР. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 90-96, 211-224.

[282] ГА РМЭ. Ф. Р-118. Оп. 1. Д. 8. Л. 1 об.; ГИА ЧР. Ф. Р-203. Оп. 14. Д. 17. Л. 48, 52.

[283] ГИА ЧР. Ф. Р-248. Оп. 1. Д. 201. Л. 42.

[284] Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 36.

[285] ГИА ЧР. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 218. Л. 110; Д. 219. Л. 26; Д. 220. Л. 64; Д. 360. Л. 38; Д. 361. Л. 41; ЦГА РМ. Ф. 956-П. Оп. 1. Д. 177. Л. 58; Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 385. Л. 1; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 176; *Максимов В. И., Григорьева Г. И.* Как ты хороша, родная Шемурша… Кн. 6. Тридцатые годы. Чебоксары, 1999. С 106; *Савандей* [псевдоним]. В здании церкви – клуб // Красная Чувашия. 1935. 5 апреля; *Смирнов Д. В.* Открытие православных приходов на территории МАССР в 1944-1946 гг. // Марийский архивный ежегодник – 2013. Йошкар-Ола, 2013. С. 127-128; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 39, 79, 85, 86, 96, 103; Церковь под дом культуры // Красная Мордовия. 1936. 16 апреля.

[286] Три встречи с Крупской // Юность комсомольская моя.

Саранск, 1988. С. 20.

[287] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1139. Л. 4; Д. 1533. Л. 1, 2, 13, 21, 37; Ф. Р-679. Оп. 1. Д. 200. Л. 45; *Абызова Э. Б.* История закрытия ряда церквей в Республике Марий Эл. С. 87; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 131, 189, 197; *Востриков В. Г.* От запрета колокольных звонов к разрушению храмов // Христианское просвещение и русская культура: Материалы VI науч.-богослов. конф. Йошкар-Ола, 2004. С. 140; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни (документы, факты, раздумья). С. 91; Краткая Ядринская энциклопедия. Чебоксары, 2006. С. 248; *Марискин И. С., Марискин О. И.* Кученяевская мордва: страницы прошлого. Саранск, 2012. С. 267; Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». С. 43-44; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 28, 36; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 24, 37, 71, 93; Церкви – под культурные очаги, а колокола – на индустриализацию страны // Красная Чувашия. 1930. 14 февраля.

[288] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1165. Л. 2; Д. 1608. Л. 12; Оп. 5. Д. 18. Л. 1-2; *Бажин В. В.* Храм Святителя Николая Чудотворца. С. 131; *Попов Н. С.* Православные приходы Марийского края в 30-е годы XX века. С. 72.

[289]*Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 34.

[290]*Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 185.

[291] Архивной службе Республики Марий Эл – 90 лет. Йошкар-Ола, 2012. С. 38; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 153; *Ксенофонтов Г. Н.* Церкви Козловского района. С. 28; *Нестеров В. А.* Архивное строительство в Чувашской АССР. Чебоксары, 1973. С. 8; Республиканская архивная служба Республики Мордовия. 75 лет. Саранск, Б. г. С. 10; Русская православная церковь в Мордовии в советский и постсоветский периоды. С. 27.

[292] ГАСИ ЧР. Ф. П-1. Оп. 14. Д. 217. Л. 76, 102; ГИА ЧР. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 524. Л. 41.

[293] Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». С. 45.

[294] См.: ГИА ЧР. Ф. Р-1041. Оп. 1. Д. 524. Л. 60; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 158; Краткая Ядринская энциклопедия. С. 212; *Муравьев А. В.* Торговый Козьмодемьянск // Марийский архивный ежегодник – 2013. Йошкар-Ола, 2013. С. 62; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 35, 67; *Чиндяйкин Ю. Г.* Православная церковь в Мордовии в 1930-е гг. С. 207-208;

Яльчикский район. Краткая энциклопедия. 2-е изд., доп. Чебоксары, 2007. С. 391.

[295] ГА РМЭ. Ф. Р-250. Оп. 1. Д. 1007. Л. 6; *Бахмустов С. Б.* Монастыри Мордовии. С. 176; *Бахмустов С., Лаптун В.* Разорванное ожерелье. С. 170, 183; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 37; *Терентьев А. И.* Чебоксары и чебоксарцы. С. 132, 157.

[296] См.: *Синдаловский Н. А.* Словарь петербуржца. СПб., 2002. С. 150; *Мокиенко В. М, Никитина Т. Г.* Толковый словарь языка Совдепии. М., 2005. С. 338.

[297] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 713. Л. 112; РГАСПИ. Ф-17. Оп. 162. Д. 7. Л. 50; *Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. С. 151.

[298] РГАСПИ. Ф-17. Оп. 162. Д. 7. Л. 5, 26, 33, 46-48, 57-58.

[299] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 713. Л. 141; *Абызова Э. Б.* История закрытия ряда церквей в Республике Марий Эл. С. 86; *Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. С. 151.

[300]*Бажин В. В.* Храм Святителя Николая Чудотворца. С. 130; *Кознов А. П.* Село Сумки: 300 лет жизни (документы, факты, раздумья). С. 90; *Куклин Г.* Район // Сунтал. 1936. № 10. С. 22.

[301]*Ксенофонтов Г. Н.* Церкви Козловского района. С. 12, 65.

[302]*Васильева О.Ю.* Русская православная церковь в 1927-1943 годах // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 38; *Козлов В. Ф.* Гибель церковных колоколов в 1920-1930-е годы // Церковные колокола и колокольное искусство: [Электронный ресурс]. URL: http://www.kolokola.ru/history/gibel1.htm.

[303] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1287. Л. 51; ЦГА РМ. Ф. 326-П. Оп. 1. Д. 612. Л. 64-65; *Востриков В. Г.* От запрета колокольных звонов к разрушению храмов. С. 138-139; *Максимов В. И., Григорьева Г. И.* Как ты хороша, родная Шемурша… Кн. 3. Церкви и школы. С. 106.

[304] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1463. Л. 2; Ф. Р-679. Оп. 1. Д. 339. Л. 20-21.

[305] Там же. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1050. Л. 37.

[306] Там же. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 713. Л.108; Д. 1139. Л. 1; Д. 1050. Л. 37; Д. 1287. Л. 26, 52, 133, 151 и др.

[307] ГИА ЧР. Ф. Р-1754. Оп. 1. Д. 10. Л. 52 об.; *Волкогонов Д. А.* Ленин. Политический портрет: в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 220; Колокола – на индустриализацию // Марийская деревня. 1930. 10 января. *Мухин В. Н, Федорова Н. А.* «Антиколокольная кампания» как составная часть коллективизации (по материалам ТАССР) // Крестьянство в российских трансформациях: исторический опыт и современность: Мат-лы III Всерос. (XI Межрегион.) конф. историков-аграрников Среднего Поволжья. Ижевск, 2010. С. 288;

Переведем колокольный звон – на звон станков и машин // Красная Чувашия. 1930. 10 января; *Шишаков В.* Колокола на индустриализацию // Антирелигиозник. 1930. № 2. С. 19-20.

[308] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 71. Л. 79.

[309]*Слезин А. А.* Воинствующий атеизм в СССР во второй половине 1920-х годов // Вопросы истории. 2005. № 9. С. 134.

[310] Закрыли церковь // Красная Чувашия. 1930. 19 января; *Кирсанов В. Н, Кирсанов А. В.* Стемасы. Алатырь, 2000. С. 32-33.

[311] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 2. Л. 3, 5, 8-9.

[312] ГИА ЧР. Ф. Р-202. Оп. 2. Д. 1531. Л. 19; ЦАНО. Ф. Р-2626. Оп. 1. Д. 1330. Л. 67.

[313]*Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в России. С. 154; *Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. С. 150; Материалы к энциклопедии «Православная Мордовия». С. 43; *Шлычков И. С.* О составе и содержании документов архивного фонда «Совет рабочих, крестьянских, красноармейских депутатов МАО и его исполнительный комитет» (1921-1936 гг.) // Марийский архивный ежегодник – 2002. Йошкар-Ола, 2002. С. 123.

[314]*Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 11; Энциклопедия Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2009. С. 154.

[315]*Бажин В. В.* Из истории Богородицкой церкви села Семеновка (по документам Государственного архива Республики Марий Эл. 17731960 гг.) // Марийский архивный ежегодник – 2004. Йошкар-Ола, 2004. С. 138.

[316] ГА РМЭ. Ф. Р-471. Оп. 1. Д. 434. Л. 6, 15.

[317]*Майнер С. М.* Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941-1945. М., 2000. С. 20; *Поспеловский Д.* Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003. С. 367.

[318] См., напр.: *Абрамян Э.* Кавказцы в Абвере. М., 2006. С. 6; *Цыганок А. Д.* Второй этап гражданской войны // А. Д. Цыганок: персональный сайт: URL: http://www. tsiganok.ru/publications/ esmi/doc/164/; *Чуев С.* Проклятые солдаты. М., 2004. С. 9.

[319]*Болотов С. В.* Отражение религиозной политики И. В. Сталина в средствах массовой информации Европы и Северной Америки в 1940-е годы // Российская история. 2012. № 3. С. 107; *Майнер С. М.* Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. С. 110; Русская Православная церковь и Великая Отечественная война: Послания Патриаршего Местоблюстителя Сергия, Митрополита Московского и Коломенского // Наш современник. 2000. № 5. С. 217-222.

[320]*Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской церкви. 1917-1953

(неизданный вариант редакции 1990 г.) // Регельсон Л. Л.: [электронный ресурс]. URL: http://lregelson.narod.ru/knigi/trc/trc05.htm.

321 Правда. 1943. 8 сентября; *Анисов Л. М.* История Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в истории России. М., 2013. С. 131-132; История России: Учебник для вузов / А. С. Орлов и др. М., 2008. С. 410; *Поспеловский Д.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 368.

322 См.: *Белкин А. И.* Государственно-церковные отношения в Мордовии. С. 238; *Браславский Л. Ю.* Православные храмы Чувашии. С. 152; Край Цивильский. Краткая энциклопедия района. С. 318; *Стариков С. В., Левенштейн О. Г.* Православные храмы и монастыри Марийского края. С. 11, 19, 28.

Заключение

Произошедшая в конце 1917 г. смена власти в стране сопровождалась коренным изменением государственной политики во всех ее основных аспектах. Механизмы и формы прежнего государственно-частного, государственно-общественного и т. п. взаимодействия лидеров Советской России не устраивали принципиально. Ставя перед собой цель построения абсолютно новой модели государственного устройства, В. И. Ленин и его сподвижники полностью перекраивали политическую систему, разрывали существовавшие иерархические и партнерские связи и формировали новые горизонтальные и вертикальные властные институции. Первые же законодательные акты нового правительства продемонстрировали курс на полную «перезагрузку» и государственно-конфессиональных отношений.

Под ударом прежде всего оказалась Русская православная церковь – наиболее конкурентоспособная из всех существовавших в стране религиозных дефиниций в силу прежнего государственного статуса, разветвленного аппарата управления и контроля, наличия крупной движимой и недвижимой собственности и финансовых капиталов, массовости верующих. В совокупности данная комбинация факторов делала из Русской православной церкви серьезного оппонента, тем более опасного при декларированном деятелями РКП(б) курсе на безбожие как ключевой аспект идеологии. Предупреждая возможное негативное для себя развитие событий, Советское правительство начало масштабное законодательное ограничение прав и возможностей Русской православной церкви, нивелирование ее материального и духовного влияния.

Анализ развития антирелигиозной пропаганды показывает, что на местном уровне во многом копировалась жесткая антирелигиозная политика Центра. Представители РПЦ a priori рассматривались как представители враждебной формирующемуся строю институции. В регионах апробировались различные методы антирелигиозной агитации и пропаганды, одни из которых практически сразу выявили свою неэффективность, другие – успешно прошли первое испытание и оказались включены в набор востребованных и использовавшихся в более поздний период. Вместе с тем необходимо отметить, что усугублялся идеологический конфликт Церкви и государства не только действиями последнего, но и политикой первой, выступившей против основных инициатив новых властей.

Некоторые решения Поместного собора Русской православной церкви прямо противоречили законодательным актам Советского государства, а в условиях гражданской войны значительная часть духовенства выступила в поддержку белого движения.

Объединяют находящиеся в поле нашего зрения регионы формы и методы «борьбы за безбожие» и их радикальный характер: острые нигилистические выпады национальных литератур, резкие выступления со стороны комсомольцев, устанавление запретов на осуществление религиозных церемоний, переименование в духе времени городских улиц и целых населенных пунктов, организация диспутов и иных вариантов оппонирования с духовенством, формирование советской праздничной системы, дискредитация Церкви в целом и отдельных священнослужителей и т. п. Другим сближающим фактором следует считать сохранение, несмотря на активное продвижение в массы атеистических убеждений, сильной религиозности населения, в том числе и среди партийно-комсомольских кадров, что заставило органы управления и партийные структуры, с одной стороны, более внимательно относиться к членству в своих рядах, а с другой – пересмотреть антирелигиозную политику и перейти от прямых насильственных действий к идейной, идеологической обработке граждан путем создания широкой платформы культурно-идеологического воздействия на массы на качественно новом, более серьезном уровне с учетом гендерной, половозрастной, этнической специфики. По своему «роднят» Марийскую, Мордовскую и Чувашскую автономии и достигнутые результаты: несмотря на массированные усилия, они оказались непропорциональны затратам; на малой производительной эффективности в большой степени сказался формализованный подход и превалирование планово-отчетных показателей, нередко слабо увязанных с конкретными делами.

Любое кардинальное изменение жизненного уклада требует подготовительной разъяснительной работы, тем более в полиэтническом регионе, где народы имели разную степень христианизации (от тенденций к русификации у мордвы до сохранения сильного влияния язычества у луговых и восточных мари), да и сама христианизация отличалась специфическими чертами. Именно в этом аспекте проявилось кардинальное различие организации антирелигиозной работы в Марийской, Мордовской и Чувашской АО/АССР. Во-первых, отличие наблюдалось в части учета национального аспекта. При декларированном внимании к этническому своеобразию на деле этот принцип соблюдался далеко не везде и не в полной мере:

если в Чувашии он стал одним из краеугольных и основополагающих, то в Мордовии в силу разных обстоятельств был явлением заднего плана. Другим ключевым отличием проводившейся в национальных регионах политики стало отношение безбожников к местным вероисповедным традициям. Если для Чувашии и Мордовии выстраивание антирелигиозной работы как борьбы прежде всего с РПЦ было оправдано, то в Марийской АО/АССР недооценка степени сохранения и распространения традиционного (языческого) культа и дуализма значительной части населения существенно корректировала результаты в сторону понижения.

Отделение Церкви от государства и школы от церкви, основанное на соответствующем декрете СНК РСФСР от 23 января 1918 г., явилось одним из основополагающих принципов организации антирелигиозной работы. РПЦ была ограничена в возможностях свободной агитации, а антирелигиозная пропаганда возведена в ранг официальной государственной политики. Техническая сторона: организационно-управленческие вопросы, расширение школьной сети, кадровая чистка преподавательского состава, фильтрация библиотечных фондов от религиозной и т. п. литературы, – в марийских, мордовских и чувашских уездах была выполнена в довольно сжатые сроки, и в этом плане декрет можно считать реализованным. Однако серьезные трудности возникли в содержательном плане. Наиболее показательны -введение родного языка в процесс обучения и исключение Закона Божьего из числа предметов школьного курса. Если в Чувашии язык титульной нации стал активно использоваться в процессе преподавания уже с конца 1910-х гг., то в Мордовии эта цель не была достигнута даже в начале 1930-х гг. Существенные сложности встретило и исключение Закона Божьего из школьного курса. Формально такой предмет перестал значиться в программе уже с 1918/1919 учебного года, однако жизненные реальности свидетельствовали о сохранении у населения (сильнее – у мордвы и чувашей, слабее – у мари) потребности в религиозном образовании. Еще одним негативным следствием декрета явился кадровый дефицит в школах на протяжении почти всей первой половины 1920-х гг. в результате лишения священнослужителей, до революции часто совмещавших пастырскую и преподавательскую деятельность, права работать в учебных заведениях.

Как общий итог развития антирелигиозной пропаганды можно отметить тот факт, что, несмотря на все бравурные заявления и отчеты, достичь построения «безбожного общества» так и не удалось, хотя сильный административный, агитационно-

пропагандистский и в ряде случаев физический прессинг привел к некоторому сокращению числа верующих, что было особенно заметно по половозрастной структуре.

Позиции РПЦ в советский период ослаблялись не только проводившейся со стороны нового режима политикой воинствующего безбожия, но и в силу значительных внутренних неурядиц. Русской православной церкви в рассматриваемый период пришлось пройти проверку на прочность целым рядом кризисных явлений. Сказывались два обстоятельства: происходившие в обществе изменения, когда уже к рубежу XIX-XX столетий часть населения (прежде всего городского) стала «прохладнее» относиться к вере, и напряжение в самой Церкви, когда часть духовенства (в том числе и высшего) выступала за реформирование государственно-церковных отношений. Февральская революция и тем более октябрьские события 1917 г. вскрыли эти «нарывы». Противостояние Советского государства и Русской православной церкви является одним из показательно-демонстрационных примеров применения практики использования внутренних проблем конкурента в угоду собственным интересам. Советские и партийные идеологи не преминули воспользоваться представившимся шансом, сорганизовали раскольничьи группы в единый институт управления и создали в Русском православии два центра власти.

Обновленчество как фактор и инструмент внутрицерковной политики известно во всех епархиях, к которым в то время преимущественно относились Марийский край, Чувашия и Мордовия. При этом единственным серьезным аспектом, позволяющим говорить о регионах в совокупности, является время появления и получения власти сторонниками «модернизации» Церкви – вторая половина 1922 г. В целом же каждый национальный регион обладает набором существенных отличительных черт. Так, в Чувашии и Марийской АО обновленцев поддержало преимущественно духовенство титульных наций, в Мордовии – русское; были созданы Чувашская и Марийская обновленческие епархии, а мордовские уезды, напротив, по инициативе Патриаршего центра с учетом усугубления ситуации неизжитыми последствиями «путятинской смуты» выделены в самостоятельные викариатства в обход епархиального центра. Даже кризис обновленчества наступил в разное время. В Марийской АО упадок «реформаторского» движения начался уже в 1924 г., чему немало способствовал тот факт, что этот регион в первой половине 1920-х гг. превратился в место ссылки для «тихоновского» духовенства различных регионов Европейской части России. Кроме того, характерной

особенностью Марийской АО, вызванной внутрицерковным кризисом, можно считать отход некоторой части населения от православия и возвращения к традиционной вере. Наиболее остро и конфликтно складывалась ситуация в Чувашии, где противостояние «староцерковников» и обновленцев усугублялось другими расколами вплоть до создания Православной автокефальной чувашской национальной церкви. В Мордовии в отличие от двух других регионов обновленчество не получило серьезной поддержки в мирской среде.

На фоне угасающего обновленческого раскола в 1927 г. РПЦ потрясло другое, более серьезное испытание, последствия которого не изжиты до настоящего времени. Изданная заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) «Декларация» об отказе от противостояния с советской властью привела к появлению так называемой «оппозиции справа» («истинно православного» или «катакомбного» движения). В отличие от обновленчества, усилиями советских органов временно ставшего внешне целостным движением, «истинно православные» подобной организационной структуры не сформировали. Соответственно, и национальные регионы Среднего Поволжья оказались в окормлении различных архиереев. Если для Марийской автономии единственным, по сути, первоисточником «истинного православия» стало «викторианство» (по имени епископа Виктора (Островидова)) из Вятской епархии, то в Чувашию «истинное православие» проникало двумя путями: через г. Ульяновск поступала «андреевская» (последователи епископа Андрея (Ухтомского)) версия и опосредованно через Казань – уже упомянутое выше «викторианство». Специфика же Мордовии состояла в том, что в этом регионе не известно о каком-либо значительном распространении «истинного православия» в рассматриваемый отрезок времени. Истинно православное движение здесь сформировалось уже в послевоенный период, когда на территории Мордовии возникла разветвленная сеть лагерей, куда в том числе попадали и осужденные священнослужители, тем более что истинно православные как непримиримые противники сближения с государством стали одной из довольно многочисленных групп заключенных.

Наиболее успешными оказались действия властей в борьбе с Православной церковью в части подрыва ее материального положения. Здесь в рассматриваемый период партийно-советские структуры достигли максимального результата. Сыграл свою роль фактор визуализации и вещественной представленности, поскольку в отличие от атеистической агитации движимое и

недвижимое имущество Церкви и ее служителей имело осязаемые, видимые формы. К тому же в данном случае власть умело сыграла на психологии, удовлетворив насущную потребность крестьянина в земле путем перераспределения земельных и иных угодий. В силу изложенного сельский социум в массе своей поддержал действия новых органов управления по конфискации церковно-монастырской собственности и, несмотря на сопротивление духовенства, этот процесс в марийских, мордовских и чувашских уездах завершился уже весной 1918 г. Исключением стали отдельные монастыри, которым удалось сорганизоваться в трудовые артели и коммуны и сохранить земельные владения вплоть до окончательной ликвидации в 1920-е гг. Целой серией последующих законодательных актов советская власть закрепила свой успех, к 1920 г. практически полностью лишив священно– и церковнослужителей налоговых льгот и каких-либо источников существования кроме вознаграждения за службу.

Вместе с тем на фоне действительных успехов властей следует отметить и некоторые провалы секуляризационной политики режима. Так, при реализации норм отделения Церкви от государства органы управления «споткнулись» на введении гражданской метрикации и изъятии икон из государственных учреждений. Легко, без особого сопротивления удалось забрать метрические книги из церквей и создать структуры ЗАГС в уездных центрах, но в сельской местности пришлось искать компромиссное решение, чтобы избежать нагнетания ситуации и вспышек недовольства граждан. Сельский социум – этнически преимущественно марийский, мордовский и чувашский – в отличие от русских или обрусевших горожан не принял кардинальных преобразований в сфере метрикации. Как результат мы имеем многочисленные свидетельства сохранения фиксации актов гражданского состояния (рождение, бракосочетание, смерть) в церквах сельских приходов и в первой половине 1920-х гг. Пролонгированным был и процесс изъятия из советских учреждений икон и других богослужебных предметов. Здесь четко проявляется одна из особенностей крещения поволжских «инородцев», когда важной чертой религиозности следует назвать православное обрядоверие. Культовые предметы не просто носили символический характер, а были сакрализованы. У чувашей и мордвы икона, как отмечали современники, была олицетворением бога. Новые «иконоборцы» этого момента не учли и не смогли достичь полной реализации поставленных целей.

Тяжелым ударом для РПЦ стала кампания по изъятию

церковных ценностей. Охвативший в 1921-1922 гг. значительную часть страны «царь-голод» из находящихся в фокусе нашего внимания регионов слабее всего проявился в Мордовии, зато Марийская и Чувашская АО испытали весь ужас положения вплоть до случаев каннибализма. Несмотря на готовность Церкви внести свой посильный вклад в дело борьбы с бедствием и его последствиями, большевиками под предлогом помощи голодающим было организовано и в относительно короткий срок осуществлено изъятие богослужебной и иной культовой утвари из драгоценных металлов. В силу объективных причин: количественного и статусного превосходства (прежде всего монастырских обителей), – объемы изъятых церковных ценностей были выше в уездах Мордовии, где в одном только Темниковском уезде они оказались сопоставимы с объемами изъятия в Чувашской АО и почти вдвое превысили показатели по Марийской АО в целом. При этом важно отметить, что в результате подавления сопротивления духовенства и прихожан, главным средством которого были репрессии (расстрелы, ссылки, тюремное заключение), из общественной жизни оказалась изъята часть наиболее активного «религиозного элемента». Сама же кампания по изъятию церковных ценностей при декларированном курсе помощи голодающим была использована для определенной консолидации местных партийных организаций, а полученные в ходе изъятий средства потом частично пошли на насыщение государственной казны золотовалютным резервом и удовлетворение некоторых текущих нужд режима.

После резкой антицерковной акции начала 1920-х гг. в государственно-церковных отношениях наступил некоторый шаткий компромисс, когда власть не предпринимала серьезных попыток обострить ситуацию и даже в отдельных случаях удовлетворяла ходатайства местного населения об открытии нового храма. Причем известные факты такого рода относятся к территориям Марийской АО и Чувашской АО/АССР. Период «религиозного нэпа» завершился с началом в стране новых грандиозных социально-экономических преобразований. Индустриализация вызвала потребность в значительном количестве цветных металлов, покрыть дефицит которых добывающая отрасль оказалась не в состоянии, и как выход из ситуации стали активно утилизировать церковное имущество, прежде всего – колокола. Коллективизация сельского хозяйства привела к росту напряженности в обществе и одной из причин этого следует считать новое активное наступление государственных институтов на Церковь, поскольку в сельском социуме сохранялось сильное влияние религии.

Развитие ситуации в период форсированной модернизации советского общества характеризуется двумя ключевыми моментами: усилением административных мер и естественным ростом ответного сопротивления со стороны верующих на рубеже 19201930-х гг., а также сочетанием фискальных и административных мер с преимущественным вниманием к первым в последующие годы. Результатом комбинированных действий властей явилась практически полная зависимость священнослужителя от решения вопросов финансово-экономического характера членами религиозной общины. При этом прессинг со стороны органов управления носил не только последственный, но и предупредительный характер: в частности были введены многочисленные ограничения на поддержку священнослужителей со стороны прихожан. Возрастающая налоговая нагрузка вынуждала церковные советы добровольно отказываться от содержания храма и причта. В результате к началу 1940-х гг. в Чувашии осталось всего 6 действующих церквей, в Марийской АССР и Мордовии не осталось ни одного по-настоящему действующего храма. За счет закрытых храмовых комплексов и изъятого культового имущества решались вопросы обеспечения советских учреждений помещениями и необходимыми предметами обихода, пополнялись различные государственные фонды (например, «Антиквариат»), разрушенные церкви становились материалом для строительства полезных с точки зрения власти объектов.

Великая Отечественная война стала рубежом, в силу объективных и субъективных обстоятельств в очередной раз определившим пересмотр государственной конфессиональной политики в сторону либерализации.

Подводя итог анализу государственно-церковных взаимоотношений в 1917 – начале 1940-х гг. по материалам Марийской, Мордовской и Чувашской автономий как целостного явления, необходимо отметить следующее. Противостояние в системе «Советская власть – Русская православная церковь» в рассматриваемый период имело разную степень накала, но никогда не прекращалось. Будучи противостоянием двух мировоззренческих институтов, оно в зависимости от множества факторов: позиции конкретного властного (государственного или церковного) лидера, экономического состояния в стране и даже международного влияния, – варьировалось от состояния затухания до острого конфликта, причем вина за обострение может быть в зависимости от ситуации возложена на обе стороны.

Список сокращенных слов

АО – автономная область

АССР — Автономная Советская Социалистическая Республика

БССР – Белорусская ССР

волисполком – волостной исполнительный комитет

ВКП(б) – Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)

ВЛКСМ – Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи

ВЦИК – Всероссийский Центральный исполнительный комитет

ВЦУ – Высшее церковное управление

ВЧК – Всероссийская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности

ГА РМЭ – Государственный архив Республики Марий Эл

ГАПО – Государственный архив Пензенской области

ГА РФ – Государственный архив Российской Федерации

ГАУО – Государственный архив Ульяновской области

ГАСИ ЧР – Государственный архив современной истории Чувашской Республики

ГИА ЧР – Государственный исторический архив Чувашской Республики *Главполитпросвет* – Главный политико-просветительный комитет (входил на правах Главного управления в состав Народного комиссариата просвещения РСФСР)

ГОПАНО – Государственный общественно-политический архив Нижегородской области

ГПУ – Государственное политическое управление при НКВД РСФСР *губком* – губернский комитет РКП(б) – ВКП(б)

губОНО – губернский отдел народного образования

губЧК – губернская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, саботажем и преступлениями по должности

ГУЛАГ – Главное управление исправительно-трудовых лагерей, трудовых поселений и мест заключения НКВД СССР

ЗАГС – отдел записи актов гражданского состояния

ЗСФСР – Закавказская Советская Федеративная Социалистическая Республика

ИПХ – Истинно православные христиане

ИПЦ – Истинно православная церковь

КИЦЦ – комиссия по изъятию церковных ценностей

КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза

МАО (М. А. О.) – Марийская автономная область

МАССР – Мордовская, Марийская АССР

МТС – машинно-тракторная станция

НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан

НА НИИГН – Научный архив Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия

НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

НИИ – научно-исследовательский институт

НИИМК – Научно-исследовательский институт мордовской культуры

НКВД — Народный комиссариат внутренних дел

НКЮ – Народный комиссариат юстиции

о. — отец

ОК, обком – областной комитет РКП (б)

ОблОНО – областной отдел народного образования

ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР

ОДГБ – Общество друзей газеты «Безбожник»

ОНО – отдел народного образования

ПСС – полное собрание сочинений

ПСТГУ – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Помгол – Комиссия помощи голодающим

Реввоенсовет (РВС) – революционный военный совет

РГАСПИ – Российской государственный архив социально-политической истории

РГИА – Российский государственный исторический архив

РИК – районный исполнительный комитет

РКП(б) – Российская коммунистическая партия (большевиков)

РКСМ – Российский коммунистический союз молодежи

РПЦ – Русская православная церковь

РСДРП(б) – Российская социал-демократическая рабочая партия (большевиков)

РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика

СБ – Союз безбожников СССР

СВБ – Союз воинствующих безбожников СССР

СЕВ – Симбирские епархиальные ведомости

СНК РСФСР – Совет Народных Комиссаров РСФСР

СПШ – советско-партийная школа

СССР – Союз Советских Социалистических Республик

СУ РСФСР – Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР, издаваемое Народным

комиссариатом юстиции

уком – уездный комитет РКП(б) – ВКП(б)

УОНО – уездный отдел народного образования

УССР – Украинская ССР

ФЗУ – фабрично-заводское училище

ЦАНО – Центральный архив Нижегородской области

ЦГА ИПД РТ – Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан

ЦК – Центральный комитет

ЦИК – Центральный исполнительный комитет

ЦС – Центральный совет

ЧАССР – Чувашская АССР

ЧНИИ – Чувашский НИИ

шкраб – школьный работник

notes

Примечания

1

Следует отметить, что центральные темы первых стихотворений З. Ф. Дорофеева были связаны с богоискательскими идеями. Резкий переворот в сознании и творчестве поэта произошел после поражения революции 1905-1907 гг. и начала Первой мировой войны, свидетельством чего стало написанное в 1916 г. стихотворение «В эти мрачные мутно-туманные дни…», в котором поэт заявил, что «молитвы мои – не хваленье богам, // А любовь к своей милой России, // В них проклятье я шлю и царям и попам // Над волнами кровавой стихии» (см.: *Дорофеев З. Ф.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. Стихи и песни 1908-1920 гг. Саранск, 1964. С. 193).

2

По воспоминаниям известного российского социолога И. В. Бестужева-Лады, уроженца этого села, комиссар и командир продотряда остановились на ночлег в доме служителя культа и не нашли вечером лучшего развлечения, как начать музицировать на имевшемся в доме рояле, а по селу «кто-то пустил слух, что попа раздели догола и заставляют плясать под музыку» *(Бестужев-Лада И. В.* Свожу счеты с жизнью: записки футуролога о прошедшем и происходящем. М., 2004. С. 114).

Уже в 1913 г. основным населением здесь числились русские, однако основано оно было в начале XVIII в. «ясашными из мордвы» крестьянами (см.: Ульяновская -Симбирская энциклопедия: в 2 т. Т. 2. Н-Я. Ульяновск, 2004. С. 478). Конечно, следует учитывать и активную миграцию русского населения, но возможно перед нами – один из примеров ассимиляционного процесса и обрусения мордвы.

4

Шкраб (сокр. от «школьный работник») – название школьного учителя в первые годы советской власти. В Словаре современного русского литературного языка (М.; Л., 1965, т. 17) приведено следующее свидетельство А. В. Луначарского: «Телеграмма кончалась так: “Шкрабы голодают”. – Кто? Кто? – спросил Ленин. – “Шкрабы, – отвечал я ему, – это новое обозначение для школьных работников”. С величайшим неудовольствием он ответил мне: “А я думал, это какие-нибудь крабы в каком-нибудь аквариуме. Что за безобразие назвать таким отвратительным словом учителя!”». Несмотря на такую оценку «вождя мирового пролетариата», слово «шкраб» активно использовалось в 1920-е годы, доказательством чего являются архивные документы указанного периода.

5

Кугу Сорта (Великая свеча) – секта, появившаяся в 1870-1880-е гг. среди черемис Ернурской волости Яранского уезда Вятской губернии и впоследствии получившаяся распространение и в других марийских уездах; представляла собой «вегетарианское» направление традиционной марийской религии, когда приносится не кровавое жертвоприношение, а «сожигается» хлеб и «возжигается» свеча (отсюда – название). В источниках встречаются разные варианты написания названия секты: Кугусорта, Кугу-Сорта, Кугу Сорта.

6

Анализ вопроса о происхождении текста «Завещания» («Письма к съезду») и степени оригинальности опубликованных вариантов см.: *Сахаров В. А.* «Политическое завещание» Ленина: реальность истории и мифы политики. М., 2003.

Газета издавалась с февраля 1932 г. по март 1933 г., объявленная периодичность (3 раза в месяц) не выдерживалась, всего вышло 23 номера.

8

Уже в первых документах советских органов управления, например, в приказе Центрального Чувашского отдела при Народном комиссариате по делам национальностей от 24 октября 1918 г. говорилось о «черносотенном духовенстве» (см.: ГИА ЧР. Ф. Р-499. Оп. 1 Д. 8. Л. 4). Впоследствии ярлык «черносотенства» прочно прикрепился к православному духовенству, что нашло многочисленные отражения в архивных документах и литературе. Например, П. В. Денисов утверждал, что «церковные иерархи поволжских епархий в тесном единении с полицейско-жандармскими властями с первых месяцев революции принялись за создание черной сотни и организацию монархической пропаганды» (см.: *Денисов П. В.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972. С. 51).

В ряде публикаций его называют Гермогеном (см.: *Александров Г.* Борьба за чувашскую епархию // Советская Чувашия. 1998. 2 июля).

10

В архивном документе данный монастырь указан как располагавшийся на территории Беднодемьяновского уезда (см.: ЦГА РМ. Ф. Р-19. Оп. 1. Д. 497. Л. 2).